1984 - 25 Años - 2009

GLADIUS

Gladius Spiritus Quod Est Verbum Dei



Rafael L. Breide Obeid

Las ideas ejemplares

75

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO CATÓLICO

GLADIUS



75

1984-2009

I N D I C E

Rafael L. Breide Obeid / Las ideas ejemplares

Blas Piñar / Eucaristía y Santo Sacrificio de la Misa

Mario Enrique Sacchi / El drama anglicano en la geografía católica de John H. Newman

Alexandr Solyenitzin / La rebelión de La Vendée

Juan Carlos Pablo Ballesteros / Interculturalidad y convivencia

Ernesto R. Alonso / Teorías psicológicas sobre la comunicación persuasiva

P. Luis Gómez / Dos encarcelados

P. Javier Olivera Ravasi / La política, cenicienta del espíritu

Enrique Díaz Araujo / Bolívar y los bolivarianos

José Albino Murri / Dolor y Esperanza

In Memoriam

José Albino Murri

El testigo del tiempo. Bitácora

Libros y revistas recibidos

Bibliografía

Indice General

Revista GLADIUS

1 al 75



ISBN 978-987-659-008-2

9 789876 590082

GLADIUS

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO CATÓLICO

75



INDICE

Rafael Luis Breide Obeid
Las ideas ejemplares 3

Blas Piñar
Eucaristía y Santo Sacrificio de la Misa 7

Mario Enrique Sacchi
El drama anglicano en la geografía católica de John H. Newman 61

Alexandr Solyenitzin
La rebelión de La Vendée 71

Juan Carlos Pablo Ballesteros
Interculturalidad y convivencia 75

Ernesto R. Alonso
Teorías psicológicas sobre la comunicación persuasiva 85

P. Jorge Gómez
Dos encarcelados 113

P. Javier Olivera Ravasi
La política, cenicienta del espíritu 117

Enrique Díaz Araujo
Bolívar y los bolivarianos 139

P. Luis E. Murri
In Memoriam. **José Albino Murri** 151

José Albino Murri
Dolor y Esperanza 156

El testigo del tiempo. Bitácora 158

Libros y revistas recibidos 163

Indice General Revista Gladius 1 al 75

GLADIUS

Año 25 / Nº 75
Asunción de la Virgen 2009

Director

Rafael Luis Breide Obeid

Colaboran en este número

Jorge N. Ferro, Patricio H. Randle, Ricardo Bernotas, Eduardo B. M. Allegri

Ilustración de Tapa

Jacques Cathelineau (1759-1793),
el Ángel de Anjou, generalísimo de los vendeanos
por Anne Louis Girodet de Roucy Trioson

La compra de las obras del fondo editorial y las suscripciones se pueden efectuar mediante cheques y/o giros contra plaza Buenos Aires, a la orden de **Fundación Gladius, C. C. 376 (1000) Correo Central, Buenos Aires, República Argentina**

Para correspondencia o envío de artículos o recensiones dirigirse a la Fundación Gladius
tel. 4803-7616
fundaciongladius@fibertel.com.ar

Breide Obeid, Rafael Luis
Las ideas ejemplares - 1ª ed.
Buenos Aires: Gladius, 2009
224 p.; 23 x 15 cm.
ISBN 978-987-659-010-5
1. Filosofía. I. Título.
CDD 100

Fecha de catalogación: 08-09-2009

Impreso por Editorial Baraga
del Centro Misional Baraga
Colón 2544, Lanús Oeste,
Buenos Aires, República Argentina

Septiembre de 2009

Editorial

Las ideas ejemplares

Según San Agustín las Ideas Ejemplares son las razones estables e inmutables de las cosas y como tales son eternas. Su eternidad deriva de estar contenidas en la inteligencia divina [1].

Dios posee las ideas según las cuales crea. La Inteligencia divina puede contener una pluralidad de ideas porque ellas son *de* la inteligencia divina. Hay en Dios pluralidad de Ideas con respecto a las cosas de las cuales las ideas son modelos, pero hay unidad respecto de la divina esencia. Santo Tomás dice que hay pluralidad de ideas en Dios en cuanto al contenido de las ideas, no en cuanto a la unidad de Dios en su divina esencia [2].

El Ejemplarismo Divino en la Filosofía Cristiana

"Sí, Dios mío, exclama san Agustín, en Vos se hallan los principios eternos de las cosas, las razones inmutables, los orígenes inmortales de cuanto acaece en la tierra. En Vos, viven los tipos eternos de las cosas".

Explicando este texto de San Agustín, Peillaube afirma [3] que "esas razones eternas, sublimes concepciones de Dios, son los sellos inmortales impresos en el tiempo sobre la faz de las criaturas. Ellas no tienen necesidad de descender: bien así como las estrellas elevadas, brillantes e

1 San Agustín, *De div. Quaest,* LXXXIII, q. 46.

2 Santo Tomás, *Suma Teológica*, I, q. XV.

3 Peillaube, E., *Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás*, Editorial Liturgia Española, Barcelona 1935, p.368. (traducción del francés por el P. Pedro M. Bordoy Torrents).

inmóviles envían de lejos sus pálidos reflejos al océano, el sublime firmamento de los pensamientos divinos se refleja en los lejanos abismos del universo. Y sus reflejos somos nosotros, es el ángel del cielo, es toda criatura.

"Mas, ¿a qué hablar de los pensamientos de Dios? No hay más que uno, inmenso e infinito. Imagen adecuada de sí mismo. Dios tiene sólo un Verbo, y este Verbo representa todas las cosas, las del tiempo y las de la eternidad: porque el Verbo de Dios existía ya antes que toda criatura, como el verbo del hombre existe antes que su obra; el Verbo era en Dios, como el pensamiento del hombre está en el hombre. El Verbo divino es el arte del Padre; en Él y por Él todas las criaturas recibieron la vida, antes de existir en sí mismas. Como quiera que Dios, mediante un solo e idéntico acto, se conoce a sí mismo y conoce a todas las cosas, su Verbo único no es solamente la expresión de la esencia paternal, sino también el tipo ejemplar de todas las criaturas. Y así, el mismo Pensamiento es, a un tiempo, la Imagen de Dios viviente, el Mode-lo del universo, el Ideal de las cosas, y el Tipo supremo de toda realidad".

Todas las criaturas participan de la semejanza divina y cada una de ellas se halla constituida en su ser, en su verdad y en su perfección, por su conformidad al Ser, a la Verdad y a la Perfección del Modelo. "Todo lo que de perfección hay en la criatura –dice Santo Tomás–, tiene su semejanza en la participación divina": *Quid quid perfectionis est in criatura, totum est exemplatum a divina perfectione* [4].

El alma del hombre es imagen de Dios

Aquí no se contenta Dios con hacer la obra conforme a su idea sino conforme también con su naturaleza.

La Naturaleza divina consiste en Pensamiento y Amor. Para el hombre como para Dios, vivir es pensar y amar. El Concepto de Hombre como imagen y semejanza divina es fundamental para la antropología, y también para la política cristiana, pues todo nuestro ser tiende hacia Dios, primer Bien, primera Bondad: nosotros hemos sido hechos a su imagen. Más aún: el Pensamiento divino después de haber sido el *arte* o el ejemplar que nos ha producido, debe ser la *regla* o la *ley* de nuestros actos.

4 Santo Tomás, *Suma Teológica*, I-II, q. CX, art. 2, ad. 2.

El Pensamiento divino es, en efecto, a un tiempo modelo de creación y regla de dirección. Siendo el creador de los seres, Dios no puede dejar de ser su árbitro supremo que les impulsa y dirige hacia su fin. La ley eterna, de la cual la ley natural es comunicación a la humanidad, no es otra cosa que un aspecto de los ejemplares eternos. La divina sabiduría es idea en cuanto ella es el modelo siguiendo al cual todo ha sido hecho; ella es ley en cuanto mueve a cada ser hacia su fin propio.

A Dios, pues, buscan la inteligencia y la voluntad; para aquélla Dios es la *Primera Verdad*; para ésta, la *Primera Bondad.*

Los ejemplares forman parte, desde un principio, del mundo de los pensamientos divinos. Luego, dirigen la creación y sirven como modelos al *arte* divino en la producción del universo; ellos constituyen la razón suprema de la distinción, de la gradación y del valor de las cosas. Finalmente, ellos explican la naturaleza de los seres y muy particularmente del alma humana, su espíritu, su libertad, su inmortalidad. Ellos hacen posible el conocimiento, y fundan la verdad y la certeza al mismo tiempo que la obligación moral y la regia de las costumbres. Ellos son el alma y la vida de la filosofía católica y representan las causas últimas y supremas, objeto de toda filosofía. La "Verdad trascendente, de donde deriva todo lo que participa del ser, es el Pensamiento de Dios, el Verbo Divino".

Nuestra alma es asimismo imagen de la Trinidad. Según la teología, la distinción de las personas en el seno de la naturaleza divina se funda en el proceso del Pensamiento y en el del Amor. Dios se conoce y, conociéndose, engendra al Verbo; Dios se ama y, amándose, produce al Espíritu Santo; de tal manera, que el Verbo procede de la inteligencia como Hijo; y el Espíritu Santo, de la voluntad como Amor. Ahora bien: existe igualmente en nuestra alma una doble procedencia de pensamiento y de amor: una de la inteligencia que conoce y, por este conocimiento, engendra al verbo mental; otra de la voluntad que produce el amor. ¿Quién no ve en esta generación del verbo interior una imagen de la generación del Verbo eterno, y en esa producción del amor una imagen de la producción del Espíritu Santo?

Concluyamos, pues, con santo Tomás, que hay en la naturaleza intelectual del hombre una imagen de Dios en cuanto a la natura-leza divina y en cuanto a la Trinidad de las Personas [5].

5 Santo Tomás, *Suma Teológica*, I, q. XCIII, a. 5.

A imitación Divina es también lo propio de la naturaleza intelectual del hombre, pensar y amar, engendrar a su verbo, y producir a su amor, conocer y amar a Dios. Constatemos la diferencia fundamental existente entre las operaciones divinas y las operaciones humanas: el pensamiento y el amor de Dios, según las enseñanzas de la Fe, son Personas divinas, y el pensamiento y el amor del hombre son propiedades humanas. Esta semejanza o analogía basta para mostrarnos en el alma intelectual una imagen de Dios.

El Hombre Imagen de Dios fundamento de la sociabilidad humana

La política es lucha y trabajo. "por algo superior al poder mismo y para lo que el poder sirve de mero instrumento por esa meta seductora e inasequible que llamamos el *ideal político*, expresado en esta palabra *un estado de coexistencia humana con matices de seguridad*" [6].

En nuestra concepción, siguiendo a Vitoria y a San Pablo, *ningún poder se establece sino en la imagen de Dios*, *Uno y Trino*. Porque la Sociabilidad humana, causa material de la sociedad, se funda en que el otro también es portador de la imagen divina. Y la convivencia y coexistencia será tanto más posible cuanto esa imagen sea más semejante a Cristo.

Con este número 75 *Gladius* temina su año 25 al servicio de los Principios del Orden Natural y Sobrenatural, al servicio de las Ideas Ejemplares. Damos Gracias a Dios y a nuestros amigos.

Rafael Luis Breide Obeid

6 Elías de Tejada, Francisco, *Derecho Político*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona-Buenos Aires 2008, p.23.

Eucaristía y Santo Sacrificio de la Misa

Blas Piñar

Hoy la Misa es un tema de impresionante actualidad, como lo fue en tiempo de la Reforma luterana y de la Contrarreforma del Concilio de Trento, en el siglo XVI. En nuestro tiempo, el debate en torno a la Misa adquirió su máxima intensidad a partir del Concilio Vaticano II y de la reforma litúrgica subsiguiente al mismo. Como escribe Federico Suárez, en el transcurso de dicho debate, aún no concluido, "casi se olvidó que la Misa era esencialmente un sacrificio, precisamente el sacrificio de la cruz [... parecía] que la presencia de Cristo era meramente simbólica [...] se evitaba la palabra transubstanciación sustituyéndola por las de «transignificación» o «transfinalización» [... afirmando] que en las formas consagradas que quedan después de celebrado el Santo Sacrificio de la Misa ya no se hallaba presente Nuestro Señor Jesucristo" [1]. Alguien, con desagradable ironía, llegó a decir que en las Sagradas Formas que se guardan en el Sagrario, Cristo estaba en conserva.

La verdad es, como reconoció Pablo VI, que "hubo quien se aprovechó de la reforma litúrgica para darse a experiencias arbitrarias, dispersar energías y ofender el sentido eclesial" [2], olvidando que "la regla de hablar que la Iglesia introdujo en una larga elaboración de siglos debe ser conservada" [3].

Por su parte, Juan Pablo II, en su Carta Apostólica *Ecclesia de Eucharistia*, de 17 de abril de 2003, escribía: "es de lamentar que, sobre todo, a partir de los años de la reforma litúrgica posconciliar, por un

1 *El sacrificio del Altar*, ed. Rialp S.A. Madrid 2 ed., p.191
2 Citado en "De rodillas", "Mensajeros de vida" Santander, 4 ed. 1999, p.64.
3 A.A.S. LVII, 1966, p.756

mal sentido de creatividad y de adaptación, no hayan faltado abusos que para muchos han sido causa de malestar. Una cierta reacción al «formalismo» ha llevado a algunos, especialmente en ciertas regiones, a considerar como no obligatorias las «formas» adoptadas por la gran tradición de la Iglesia y su Magisterio, y a introducir innovaciones no autorizadas y con frecuencia del todo inconvenientes. Por tanto, siento el deber de hacer una acuciante llamada de atención para que se observen con gran fidelidad las normas litúrgicas de la celebración eucarística (nº 52), ya que privado el Misterio eucarístico de su valor sacrificial, se vive como si no tuviera otro significado que el de un encuentro convivial fraterno" (nº 10).

En idéntica línea, Benedicto XVI, hablando a los obispos brasileños en Sao Paulo, en mayo de 2007, les urgió "a una aplicación más correcta del Concilio Vaticano II en la liturgia para devolverle su carácter sagrado [pues] hay que trabajar con el Evangelio en la mano y apoyándonos en la verdadera Tradición de los Apóstoles" [4].

Entiendo –y me parece que no me equivoco– que entre los abusos cometidos aprovechando la reforma litúrgica está la casi desaparición del vocabulario, que en especial usa la Iglesia docente, de la palabra Misa, o, mejor, de la frase Santo Sacrificio de la Misa, que se substituye por la de Eucaristía [5]. El sacerdote acostumbra a iniciar la que se venía llamando Misa diciendo que se va a celebrar una Eucaristía. Esta substitución, tan generalizada, puede dañar la fe de los creyentes, pues la ruptura semántica que implica el cambio de denominación no es algo baladí en materia litúrgica, y muy especialmente en lo que afecta al Santo Sacrificio de la Misa. La difusión incorrecta de un término en la liturgia (*lex orandi*) puede afectar gravemente a aquéllo en que se cree (*lex credendi*).

Llego a esta conclusión por varias razones.

4 *ABC* de 12-5-2007. No siendo Papa todavía, el Cardenal Ratzinger nos ofrece este testimonio en "Dios y el mundo. Una conversación con Peter Seewald". ed. Círculo de lectores. 5º ed. Barcelona 2005, pp.392-394. Dice así: "hoy existen numerosas tendencias que se limitan a practicar el montaje y el desmontaje, obrando con ello de un modo irreconciliable con la liturgia. Se ha llegado al extremo de que grupos litúrgicos se autofabrican la liturgia dominical [..] Hoy lo más importante es volver a respetar la liturgia y su inmanipulidad [..] Que no busquemos en ella la autorrealización. Yo mismo he hablado de la reforma de la reforma".

5 Al Santo Sacrificio de la Misa se refiere el *Catecismo de la Iglesia Católica* en su nº 1330, y a la Santa Misa hacen repetidas alusiones en sus documentos tanto Juan Pablo II como Benedicto XVI.

En primer lugar, porque al sustituir la palabra Misa por la de Eucaristía no se tiene en cuenta que, etimológicamente, *eucaristía* es una palabra de origen griego que significa acción de gracias. Pues bien; no toda accción de gracias es una Eucaristía, y la Eucaristía es infinitamente más que una acción de gracias, aunque no lo entienda así el Catecismo holandés, que frente a la doctrina tradicional, que considera la Misa, principalmente, como un sacrificio propiciatorio, expiatorio y redentor, entiende que "el propósito real de la Misa es la acción de gracias". [6]

En segundo lugar, porque la sustitución de Misa por Eucaristía tiene el enorme riesgo –consecuencia de un ecumenismo falso– de aceptar la doctrina protestante, que ha desterrado la palabra Misa, utilizando sólo la palabra Eucaristía, conviniendo señalar que aumenta el riesgo y la confusión el hecho de que la Eucaristía a que se refiere el protestantismo nada tiene que ver con la que veneramos los católicos, pues aquéllos no creen, y los católicos sí creeemos, en la presencia real sacramentada de Cristo. De alguna forma este acercamiento a la liturgia luterana se reconocía por *L'Osservatore romano*, de 13 de octubre de 1967 [7], y el riesgo y la confusión, por el cardenal Ratzinger, antes de ser designado Papa, al dirigirse en 1990 al Sínodo de Obispos, como Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, denunciando "la protestantización de la Teología católica" [8], cuya notable influencia, no beneficiosa, en la reforma del *Ordo Missae*, hacía dramáticamente urgente para la vida de la Iglesia restaurar la liturgia ya conocida" [9].

Es curioso que Martín Lutero proclamase: "Cuanto antes hayamos aniquilado la Misa antes aniquilaremos el pasado en su totalidad" [10], y que en el Catecismo holandés pueda leerse que "es bastante extraño que la utilización de la palabra Misa, que procede de «*Missio*», y que equivale a despedida, sea la más divulgada para designar la Eucaristía" [11].

6 *Catecismo holandés* (p.338 ed. inglesa), ed. Herder and Herder,1967, p.338.

7 El texto literal es éste: "La Reforma litúrgica católica ha dado un notable paso al frente en la senda del ecumenismo, pues se ha acercado más a las reformas litúrgicas de la Iglesia luterana".

8 *ABC* del 2 de octubre de 1990.

9 "Remembranzas de mi vida de 1927 al 1967", citado por Francisco Sánchez Ventura en *Defensa de la Misa tradicional*, ed. María Mensajera, Zaragoza 2002, p.9.

10 Citado por Sánchez Ventura en *¿Han convertido en protestante nuestra Misa tradicional?*, ed. María Mensajera, Zaragoza 2000, p.14.

11 Ob. cit., pp.335-336.

En tercer lugar, porque la antipatía protestante hacia el Santo Sacrificio de la Misa ha sido reiterada y agresiva, como lo demuestran los textos que reproducimos.

La Misa es "doctrina humana, impía, abominación máxima y horrenda, abuso pernicioso. Si no se logra vencer la batalla que he lanzado contra la existencia de la Misa, la obra toda de la Reforma caerá por sus bases [12].

"La Misa no es un sacrificio. Es un sacramento llamado Eucaristía (cena del Señor)" [13].

"Yo afirmo que todos los lupanares, los homicidios, los robos, los adulterios son menos malos que esta Misa abominable" [14].

"La Misa [...] no es otra cosa que una suma de idolatrías e impiedad, pues Cristo no quiso que la Misa fuese un sacrificio, sino memoria o conmemoración de su sacrificio". "La Misa [es] sólo considerada sacrificio por obra de Satanás y por un error común contrario al Evangelio y a la fe cristiana. Por eso, Cristo celebró la Última Cena sobre una mesa y no sobre un altar, en el Cenáculo y no en el Templo. La Misa no es la renovación incruenta del sacrificio de Cristo, sino sólo "la promesa de la remisión de los pecados hecha por Dios y confirmada por la muerte del Hijo de Dios. Creer que la Misa es un sacrificio ofrecido a Dios es un escándalo, muy grave y pernicioso, que es preciso remover" [15].

La Enciclopedia luterana –como nos recuerda el P. Prudencio Damboriena– advierte a sus lectores que se debe evitar el empleo de la palabra Misa, puesto que el término designa la perversión romana de la doctrina de la Cena y podría dar lugar a confusiones [16].

En esta línea contraria a la Misa se manifestaron: Calvino, que la consideró "una blasfemia intolerable", y Zwinglio, que exigía su "abolición total".

12 Citado por Prudencio Damboriena S.J. en *Fe católica y sectas de la Reforma*, ed. Razón y Fe S.A., Madrid 1961, p.428.

13 *Fórmula Missae*, 1523.

14 Citado por Mons. Lefebvre en *Lettre ouverte aux catholiques perplexes*, ed. Albin Michel S. A, Paris 1985, p.10, y por Michael Davies, en *Cranmer's Gogly Order*, Augustine Publishing Company, Devon 1976, p.31, tomada de Lutero: *Works*, vol. XV, p.774.

15 *De captivitate babylonica ecclesiae*, 1520, ed. Weymar 1888, vol. VI, pp.497-553, y *De abroganda Missa privata*, 1521, ed. Weymar, vol. 8, pp.411-476.

16 Ob. cit., p.425.

El anglicanismo, por su parte, que considera la Misa como una "perniciosa impostura", define su posición en el *Prayer Book*, del arzobispo Thomas Crammer, en el cual se dice que "la sagrada comunión, comúnmente llamada Misa, es una simple cena del Señor, representada para recordar aquella reunión que tuvo con sus discípulos". En el mencionado libro de oraciones se designa al sacerdote como presidente de la Asamblea, se sustituye el altar por la mesa y se retira de la mesa el crucifijo.

El encono de la Reforma contra la Misa se podría concentrar en esta frase: "eliminemos la Misa y habremos destruido la Iglesia".

En cuarto lugar, porque, con independencia de lo que más adelante y con más extensión se dice, así como no puede confundirse el árbol con su fruto, y no se denomina bellota a la encina que la produce, ni uva a la cepa que nos la ofrece a través del sarmiento, del mismo modo no puede llamarse Eucaristía a la Misa, porque es en la Misa donde, *"in fieri"*, la Eucaristía se hace [17] y "nace" [18].

Y en quinto lugar, porque siendo "la liturgia de la Palabra y la del Sacrificio un solo acto de culto" (Constitución de la Sagrada Liturgia, nº 56), al reducir la Misa a una Eucaristía, no se tiene en cuenta, y queda al margen, la Palabra de Dios. Las lecturas del Antiguo Testamento, de las Epístolas, de los Evangelios, de los Hechos de los Apóstoles, las homilías y los textos del Misal, hasta la presentación de las ofrendas, forman parte de la liturgia de la Palabra, nos enseñan la Verdad revelada. Cristo dijo de Sí mismo que era la Vida, "el pan de Vida", pero también dijo que era la Verdad (Jn. 6, 48; 14, 6), y en la Misa se satisface la sed de la Verdad con palabras "de vida eterna" (Jn. 6,69; 10,28). La Misa es también Cátedra a lo divino.¿Acaso al templo de mayor rango en cada diócesis no se le llama catedral? No olvidemos que "no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios" (Mt. 4,4) y que "quien a vosotros [los sacerdotes] escucha, a Cristo escucha"(Lc. 10,16 y Tes. 2,13)

"Habla Yavé, que tu siervo escucha" [leemos en el Primer Libro de Samuel, cap. 3, versículos 9 y 10], y escuché una Palabra, "eficaz y más aguda que espada de doble filo" (Heb. 4,12).

17 A. M. Rosquet, *Eucaristía y Liturgia*, ed. Sal Terrae, Santander, 1969, p.118. El P. Sauras, en su obra *Teología y espiritualidad del Sacrificio de la Misa*, Palabra, Madrid 1980, p.34, escribe: "En el altar se hace un sacramento"

18 Tihamer Toth, *La Eucaristía*, ed. Atenas S.A., Madrid 1960, pp.34 y 215. nº 34.

En la Misa, pues, como pedía el Padre en el monte Tabor, escuchamos al Hijo de Dios: *"ipsum audite"* (Lc. 9,35), y le escuchamos para hacer lo que Él nos diga, como su Madre pedía en las bodas de Caná *"quodcumque dixerit vobis, facite"* (Jn. 2,5).

Hay una *"gratia sermonis"*, dice Santo Tomás de Aquino. La lectura del Evangelio es un sacramental, y son "bienaventurados los que escuchan la palabra de Dios y la guardan, poniéndola en práctica" (Lc. 11,28). "Quien es de Dios escucha las palabras de Dios" (Jn. 8,47)

Para ofrecer un contraste que confirme la postura tradicional de la Iglesia con respecto al Santo Sacrificio de la Misa, creo oportuno traer a colación, para oponerla a la que sostiene el protestantismo, algunas frases elogiosas y edificantes:

"La Misa es el sol de la liturgia, santa y santificadora; en ella se rinde a Dios todo honor y toda gloria" (P. Alfredo Sáenz) [19].

"Más honra a Dios una sola Misa que todas las demás obras de los ángeles y los hombres, por fervorosas que sean" (San Leandro de la Colombière).

"Es más fácil que la tierra exista sin el sol que sin el Santo Sacrificio de la Misa" (San Pío de Pietrelcina).

"El que oye devotamente una Misa merece más que si hiciera una costosa y muy sacrificada peregrinación por todo el mundo y diera todos sus bienes a los pobres"(San Bernardo).

"Cuando se asiste o celebra la Santa Misa se merece más que si se ayunara a pan y agua todo un año, y que si se azotase hasta derramar toda la sangre de las venas y se rezara trescientas veces el Salterio" (San Alberto Magno).

"La Santa Misa da fuerzas al alma para batallar contra los enemigos" (Santo Tomás de Aquino).

"Cuando el sacerdote celebra la Santa Misa los ángeles se regocijan, las almas del purgatorio reciben alivio y los infiernos tiemblan". "Todas las buenas obras del mundo reunidas no equivalen al Santo Sacrificio de la Misa, porque son obras de los hombres, mientras que la Misa es obra de Dios; si comprendiésemos lo que es la Santa Misa moriríamos de amor" (San Juan María Vianney, Cura de Ars).

19 *El Santo Sacrificio de la Misa*, ed. Gladius, 2ª ed., Buenos Aires 2000, p.302.

“En la Misa se tributa a Dios más honor que el que puedan tributarle todos los Ángeles y Santos del Cielo” (San Alfonso María de Ligorio).

“El mundo se sostiene por el sacrificio de la Misa” (Manuel Irurita, Arzobispo mártir de Barcelona)

“La Santa Misa es el gran misterio de nuestra Fe [y un] tesoro inapreciable” (Cardenal Marcelo González, arzobispo de Toledo).

“Más vale una Misa oída en vida que mil Misas que a favor de la misma persona sean aplicadas después de su muerte” (San Anselmo).

“Más aprovecha para la remisión de las culpas una Misa que todas las oraciones del mundo” (San Lorenzo Justiniano).

“No ama a Cristo quien no ama la Santa Misa” (San Josémaría Escrivá).

“Por la Misa todas las virtudes aumentan y se acrecienta la gracia” (San Buenaventura) [20].

“Más agrada a Dios el sacrificio de la Misa, que los méritos de todos los ángeles”(San Juan Crisóstomo) [21].

“La Misa tiene un valor infinito” (la Virgen María a la vidente Catalina Rivas) [22].

“La Misa es la fuente de toda santidad” (Bernardo de Vasconcelos) [23].

“El Santo Sacrificio de la Misa es el acto más importante del culto divino” (Casimiro Sánchez Aliseda) [24].

“La Misa es el tesoro de la Santa Iglesia, un recuerdo vivo del Señor” (Pío Parsch) [25].

“La Misa es un misterio de tal plenitud que la Iglesia la ha recibido como un tesoro inagotable” (André Richard) [26].

“El Santo Sacrificio de la Misa es el corazón de la Iglesia [y] un catecismo viviente” (Monseñor Lefebvre) [27].

20 Citado en *Monasterio de Ávila*, Guadalajara (México).

21 Id.

22 Citado en *María Mensajera*, Zaragoza, nº 306, julio 2006, p.13.

23 Bernardo Vasconcelos, *La Misa y la vida interior*, 2ª ed., Tipología moderna, Valencia 1943, p.XII.

24 *Retiros espirituales para jóvenes*, “La Santa Misa”, p.5.

25 *Sigamos la Santa Misa*, ed. Luis Gili, 2º ed., Barcelona 1936, pp.9-12.

26 “Le Mystère de la Messe dans le Nouvel Ordo”, Suplemento de *Documens Patenité*, nº 146, abril 1970, p.142.

"La Misa está en el centro y en la cima de la liturgia católica" [28].

"Nuestro mayor tesoro, la Misa" [29].

"La Santa Misa es el sol del mundo cristiano, el alma de la fe, el centro de la Religión Católica, el compendio de todo lo bueno y de todo lo bello que hay en la Iglesia de Dios (Inocencio Papa) [30].

"La celebración de la Misa es el centro de toda la vida cristiana" [31].

"La grandeza de la Misa consiste en el hecho de ser el sacrificio del Hijo de Dios" (Jean Galot) [32].

"La Misa es el gran misterio de nuestra fe" (Sánchez Ventura) [33].

"La Misa es el tesoro supremo del Catolicismo" (Joaquín Sáenz de Arriaga) [34].

"No hay nada en la Creación que valga tanto como la Misa" (Federico Suárez) [35].

"La Misa es la expresión de toda la vida de la Iglesia y la acción de Cristo en el entretiempo que va desde la Ascensión y Pentecostés hasta la Parusía o segunda venida del Señor" [36].

"La Misa sólo puede inventarla Dios" [37].

"La Misa es la fuente y la cima, la raíz, el centro y el corazón de toda la vida cristiana" [38].

"La Misa es el centro de toda la liturgia. A la voz del sacerdote, el Rey del Cielo se hace presente en el altar" [39].

27 *Sermón de 30 de junio de 1988* y *la Messe de toujours*, ed. Clovis, 1.205, p.20.

28 *El problema de la Reforma litúrgica*, ed. Fundación San Pío X, Morón, Argentina, 2001, p.7.

29 "Cristo en casa. Fe Católica", Secretariado Nacional, Madrid, Lección X.

30 *El Monasterio de Ávila* (ya citado).

31 Institutio Generalis, para el nuevo *Ordo Missae*, Pablo VI.

32 "Presencia eucarística y visión cristiana", en *Tradición católica*, Enero-Feb 2007, p.100.

33 *En defensa de la Misa tradicional*, ed. María Mensajera, Zaragoza 2002, p.170.

34 *La nueva Misa no es ya una Misa católica*, ed. OIC Morelia (Méjico), 1969, p.11.

35 *El sacrificio del Altar*, ed. Rialp, 2ª ed., Madrid, p.291.

36 Divo Barsotti, citado por Carlos Castro en "Tendencias actuales en la liturgia de la Iglesia", pp.305-306 de *Sanctum Sacrificium. Estudios sobre el Santo Sacrificio*, leídos en las Jornadas del V Congreso Eucarístico Nacional de Zaragoza, 1962.

37 "Cristo en Casa. Fe católica", Secretariado Nacional, Madrid, Lecciones IX y X.

38 *La Misa, centro de la vida cristiana*, ed. Palabra, Madrid 1970, p.8.

39 *La Santa Misa*, ed. Semilla, Madrid 1951, p.47.

“La Misa es la fuente principal de nuestras riquezas sobrenaturales [y] de toda la vitalidad de la Iglesia” [40].

“La Misa es un sacrificio de valor infinito” [41].

“Si hay algo divino que podrían enviarnos los del Cielo, es la Santa Misa” (Urbano VIII).

“Más aprovecha para la remisión de los pecados oír una Misa que todas las oraciones del mundo” (Eugenio III, Papa).

“La Misa es el compendio y el centro de la vida cristiana” (Pío XII).

“La Misa, en fin, y como resumen: a) es un sacrificio ; b) de latría (es decir de admiración, gloria, obediencia y alabanza a Dios; c) eucarístico o de gracias; d) de propiciación y expiación por los pecados (lo que implica arrepentimiento, enmienda y contrición; e) de impetración o petición.

Dados a conocer los términos del debate actual sobre la Misa, conviene exponer –sin excusar la argumentación de contrario– la doctrina ortodoxa sobre un tema decisivo y fundamental. A tal fin, y para la mayor claridad posible, estudiaremos: la Misa como sacrificio expiatorio; la presencia real de Cristo como víctima, oculto en las especies de Pan y Vino; y la Eucaristía, como sacramento que nos hace participar de la vida divina, mediante la comunión. Abarcamos así la “dimensión plena” del Misterio, a que se refiere Juan Pablo II en su Encíclica *Redemptor hominis*, de 4 de marzo de 1979 (nº 20 d.).

1. La Misa como sacrificio expiatorio

Dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*, siguiendo casi a la letra el Concilio de Trento (Sesión XXII, cap. I), en su nº 1336, que “Cristo quiso dejar a la Iglesia, su esposa amada, un sacrificio visible (como lo reclama la naturaleza humana) donde sería representado el sacrificio sangriento que iba a realizarse una única vez en la cruz, cuya memoria se perpetuaría hasta el fin de los siglos (I Cor. 11,23); y cuya virtud saludable se aplicaría a la redención de los pecados que cometemos cada día”.

40 “La Misa y la vida cristiana”, en *Sanctum Sacrificium...*, ob. cit., p.169.

41 Bruno Kleinheyer, *El Altar como centro de nustra Vida*, ed. El Mensajero, Bilbao 1968, p.109.

El P. Pérez de Urbel lo explica con toda claridad al escribir que "la Misa es ante todo un sacrificio expiatorio de propiciación, en el que se inmola el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo. Este aspecto no anula los otros, pero los supera infinito" [42].

San Pablo nos da pie en dos de sus Epístolas para entrar a fondo en el tema de la Misa como Sacrificio. En la Epístola a los Romanos, el apóstol de los gentiles nos dice "que Cristo resucitado de entre los muertos no muere ya otra vez; y que la muerte no tendrá ya dominio sobre Él. Murió una sola vez y vive para Dios" (6,9-10), y en la Epístola a los Hebreos, que "Cristo ha sido una vez inmolado [*«pro peccatis»*] para quitar los pecados de muchos, que resucitado sigue viviendo, y que otra vez aparecerá para dar la salud eterna a los que esperan con viva fe" (9,28).

En estos versículos se apoyó Lutero, y se apoyan los protestantes, para sostener que la Misa no es un sacrificio, porque Cristo ya se ofreció en la Cruz, y ese sacrificio no puede repetirse. Lo que en la Misa se hace –afirman– no es otra cosa que recordar un acontecimiento histórico, y recibir en la comunión pan y vino, que simbólicamente representan al Cristo que fue inmolado y que se halla espiritualmente, *"in figura"* o *"in virtute"*, en el ágape fraterno, de conformidad con lo que Él dijo: "donde dos o tres se hallan congregados en mi nombre, allí estaré yo en medio de ellos" (Mt. 18,20). Ahora bien, "si la Misa es tan sólo un recuerdo conmemorativo –concluye Lutero– es idólatra el que le adora en la Eucaristía".

De aquí que el propio Concilio de Trento en su Sesión XXII, capítulo IX, declarase, entre otras cosas, lo siguiente: "Si alguno dijese que no se ofrece a Dios en la Misa verdadero y propio sacrificio [o que] el sacrificio de la Misa es sólo sacrificio de alabanza y de acción de gracias, o mero recuerdo del sacrificio consumado en la cruz, mas que no es propiciatorio, o que sólo aprovecha al que lo recibe; y que no se debe ofrecer por los vivos, ni por los difuntos, por los pecados, penas, satisfacciones, ni otras necesidades, sea excomulgado" (cánones I y III).

La interpretación luterana es inexacta y herética. Así, como hemos dicho, lo manifestó el mencionado Concilio, en el que se reconoce, de acuerdo con la doctrina de San Pablo, que Cristo murió una sola vez, en el ara de la cruz y de forma cruenta, siendo su sacrificio propiciatorio

42 *La Santa Misa*, ed. Semilla, Madrid 1951, p.XI.

y en expiación de nuestros pecados. En la Misa no se hace un nuevo sacrificio, aunque sea incruento, sino que se hace presente aquel único sacrificio, ya que, sacramentalmente, mediante la consagración del pan y del vino, Jesucristo *"vere, realiter ac substantialiter"*, es decir, verdadera, real y sustancialmente se halla en aquel estado de víctima sobre el altar (Sesión XIII, cap. 1º) [43]. El error interpretativo, y la consiguiente herejía luterana, tiene su origen, a mi modo de ver, en un desconocimiento o en una marginación entre dos realidades, la del tiempo y la de la eternidad, que no son tangenciales, sino que se entrelazan, de tal forma que ni el tiempo es ajeno a la eternidad, ni la eternidad se encierra en sí misma aislándose del tiempo, de tal forma que ha podido decirse que "lo eterno abarca el tiempo y coexiste con él" [44]. Desde la Creación, el Paraíso terrenal y Adán y Eva, hasta el fin de los tiempos, es decir, la Parusía y la Nueva Jerusalén (Apc. 3,12; 21,2; 21,10), "el cielo nuevo y la tierra nueva" (Apc. 21,1), tanto la eternidad como el que desde ella pudo y puede decir "Soy el Señor del cielo y de la tierra" (Hechos 17,29), intervienen desde el cielo en la tierra, que es tanto como decir en el cosmos y en la historia de la humanidad, pespunteada por la historia de la salvación, como nos recuerdan los Hechos de los Apóstoles: en Dios, que es eterno "vivimos, nos movemos y somos" (17,28).

Hay una creación invisible, que tuvo principio, y que no tiene existencia por sí misma (que no puede decir, como Dios, "Yo Soy el que Soy", Ex. 3,14), pero que no tendrá fin. Se trata de los ángeles, tanto de los que siguieron a Miguel como los que se rebelaron con Satanás. Unos y otros, como nos demuestran tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, pasan de la eternidad al tiempo, con misiones distintas y aún contrapuestas, tanto con respecto a la Creación como con respecto a la humanidad. Entre tantas pruebas como la Angeleología nos ofrece, son profundamente emotivas la aparición del ángel San Gabriel, anunciando a la Virgen su maternidad divina (Lc. 1,26) y la del ángel que confortó a Jesús en Getsemaní (Lc. 22,43).

Por otra parte, son las tres personas del Dios trino y uno las que intervienen de un modo directo, sin intermediarios, en la historia de la humanidad: el Hijo, encarnándose en María (Mt. 1,18); el Padre, en-

43 Así lo leemos en *Humani Generis*, de Pío XII: *"totus et integer Christus"*.

44 J. A. Robilliard OP. "El culto eucarístico en la economía divina", en *La Eucaristía hoy*, ed. Sal Terrae, Santander 1969, p.148.

viándole a este mundo, para reconciliarnos, y proclamando su amor a Él cuando Juan le bautizaba, o cuando se transfiguraba en el monte Tabor (Mt. 3,17 y 17,5; Mc 1,11; Lc. 3,22; Jn. 1, 32-33); y el Espíritu Santo, en el momento del bautizo a orillas del río y en las dos jornadas: en la de Pentecostés y en la de Joppe (Heb. 2,4 y 11,15).

La eternidad y el tiempo, conviene recalcarlo, no se encuentran en situación de aislamiento, sino de interpenetración. Cierto que no es fácil percibirlo con plena claridad, como no es fácil a un ciego de nacimiento darse cuenta de lo que es la luz. Nuestra ceguera, sin embargo, se traspasa de algún modo por la luz de la eternidad, pues Cristo, Dios encarnado, es la "luz del mundo" (Jn. 8,12), y son esas ráfagas de luz, que traspasan la frontera del tiempo, las que nos permiten "ver como en un espejo, aunque con imágenes oscuras", como nos dice San Pablo (I Cor. 13,12).

El sol que alumbra, alumbra siempre, pero no nos alumbra siempre, porque aquí, donde estamos, hay albas y crepúsculos, días y noches. La imaginación llega a considerar al tiempo navegando desde el puerto de donde ha zarpado al puerto de destino, donde naufraga y se hunde en el océano, y a la eternidad inclinándose y levantándolo hasta ella, abrazando al tiempo, o como una esponja que absorbe el agua y la incorpora a sí misma.

Hay una diferencia entre un presente sin comienzo y sin fin, y un presente efímero y pasajero. Éste es algo transitivo, que cuenta con un pasado y un futuro, mientras que el presente eterno es el de la eternidad divina, que, como recordaba Santa Teresa de Jesús, no se muda. En la eternidad, el hoy no tiene ayer ni mañana; el presente, como hemos dicho, carece de pasado y futuro; y el ahora desconoce el principio y el fin. En la eternidad, a diferencia de lo que sucede en este mundo, no hay ni reloj ni calendario, ni metro ni telescopio. Para Dios, estas medidas no existen, porque para Él y ante Él todo es hoy, presente y ahora. Es preciso distinguir el *"nunc status"* de la eternidad, del *"nunc fluens"* del tiempo, pues, como dice Santo Tomás, *"aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus"*.

Pues bien, así como la luz atraviesa la oscuridad de la noche, y la tiniebla desaparece, así la eternidad, penetrando en el tiempo, lo traspasa eternizándolo. De ese modo, la luz de la Revelación nos va aclarando las cosas (el por qué del mal, del dolor, de la muerte) que están aquí, pero que, en principio, no tienen explicación, porque no las vemos en su dimensión verdadera. Las palpamos tan sólo en la noche del tiempo,

y así como la luz despierta para la vida, así la luz divina del Espíritu Santo nos despierta para la resurrección final y la vida eterna.

La interpenetración de la eternidad y del tiempo alcanza su cota más sublime con la Encarnación, es decir, cuando el Verbo, segunda Persona del Dios trino, se hace hombre, y, por tanto, "clave, centro y fin de la Historia humana" (*Gaudium et spes*, nº 205), para ofrecerse al Padre en sacrificio expiatorio, propiciatorio, satisfactorio y redentor. Este sacrificio se consumó por Jesucristo de un modo cruento en la cruz alzada sobre el Gólgota. Ahora bien; ese sacrificio que fue, efectivamente, un sacrificio histórico, que tuvo lugar en Jerusalén, hace dos mil años, no se encierra en sí mismo, no se autolimita, porque fue un acontecimiento teológico y sobrenatural, que trascendió al espacio y al tiempo y que penetró, inmortalizándose, en la eternidad; por lo que en la Misa y en el Cenáculo, o sea, después del acontecimiento histórico –perpetuándose– y antes de que Cristo se inmolase en el Calvario –anticipándose– se hace presente de un modo incruento, pero real [45]. El presente eterno del sacrificio de la Cruz –y no otro y nuevo sacrificio– es el que se actualiza en el tiempo y en el espacio, en todo lugar y a cualquier hora en que se celebre la Santa Misa, "desde el orto del sol hasta el ocaso, anunciando la muerte del Señor hasta que vuelva" (I Cor. 11,26). Se trata del sacrificio profetizado por Malaquías con una anticipación de 450 años (1,11) perpetuado para todas las generaciones y para todo el planeta. El tiempo de la Misa, escribe Raimundo Paniker, no es ni cosmológico, ni histórico, sino sacro, pues hay una *"consecratio temporis"*, que el propio Paniker califica con el neologismo de "tempieternidad" [46]. Como declaró el Concilio de Trento "el sacrificio sangrante [de Cristo] se perpetúa así hasta el fin de los siglos" (Sesión XXII cap. I)

En idéntica línea, escribe Tarcisio de Cervinara que "el sacrificio de Cristo no es un acto más o menos prolongado, sino un estado [pues] no es lo mismo un sacrificio que un estado permanente de sacrificio. Entre el «*Ecce venio*» del primer instante de la Encarnación y el «*Con-*

45 El *Catecismo de la Iglesia Católica* en su nº 76 dice que "el don total de Cristo se anticipa a la institución de la Eucaristía, realizada en la Cruz". En idéntica línea Juan Pablo II, en *Ecclesia de Eucharistia*, de 17 de abril de 2003, nos dice en el nº 3 de la Introducción que "la institución de la Eucaristía anticipaba sacramentalmente los acontecimientos que tendrán lugar más tarde".

46 "La Misa como «consecratio temporis». La Tempieternidad", en *Sanctum Sacrificium*, ob. cit, pp.79 y 86.

summatum est», proclamado en el Calvario, está encerrada toda la vida del Redentor en una oblación continua y reciente" [47].

El estado permanente de sacrificio se manifiesta, tanto en el Cristo *Kyrios*, que resucitado y glorificado conserva en su carne las llagas que recuerdan al Padre el sacrificio expiatorio de la Cruz (48), como en el Cristo presente en la Eucaristía y al que se adora en el Sagrario, "*memoria sacrificii et passionis suae*" [48]. Por otra parte, las especies de pan y vino, tras las que Cristo se oculta, representan ese estado de sacrificio, pues como pone de relieve la teología paulina, la Sagrada Hostia presupone la trituración de los granos de trigo, y la Bebida de Salvación que contiene el Cáliz, la pisada de las uvas en el lagar (I Cor. 10,17; 12,12-13,20 y Ef. 3,6 y 5,30).

No es posible concluir este capítulo sobre el Santo Sacrificio de la Misa sin hacer mención explícita del ofertorio, o presentación de las ofrendas, según el nuevo rito, en el que los fieles, en virtud del sacerdocio, del que a su manera participan por el bautismo que recibieron, no sólo van a oír Misa, sino a ofrecerla juntamente con el sacerdote, al que se unen, en primer lugar, poniendo en la patena, en la que se ofrece o presenta el pan, la plenitud de su propio ser, y en segundo lugar, viéndose a sí mismos en la gota de agua que se vierte en el vino que contiene el cáliz, y viendo en esa gota su propia vida, con la que quieren compartir el sacrificio de Cristo.

Esa gota de agua, que se pierde en el vino, y del cual ya no puede separarse, adquiere cualidades infinitamente superiores a las suyas, puesto que también será un vino nuevo, consagrado, simbolizando, como reconocen los teólogos, no sólo la incorporación de los fieles al ofrecimiento que hace el sacerdote, sino al de la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, al de la humanidad en gracia, y, en definitiva, al de la persona de Cristo, que con sus dos naturalezas se hará presente en el Altar.

Es así como la Víctima se presenta a los ojos de Dios en holocausto, escribe el P. Pérez de Urbel [50].

47 *La Misa del padre Pío*, ed. La Casa Sollevo de la Speranza, San Giovanni Rotondo, 1975, p.88.

48 E. S. Gisbert, *Un solo Señor*, ed. Balmes, Barcelona 1974, p.35.

49 Charles Michel-Jean SSS, *La Eucaristía y la oración de Cristo*, p.180.

50 *La Santa Misa*, ed. Semilla, Madrid 1991, p.188.

2. Presencia real de Cristo

Dice el P. Emilio Sauras que en la Misa hay una presencia sacrificial y otra sacramental de Cristo, ordenada a la comunión [51]. En efecto; Cristo en las palabras que el sacerdote *"in persona Christi –vox Christi–"* [52] es decir, cristificado, pronuncia al consagrar (Mt. 26,26 y 28; Mc.14, 22-24; Lc. 22,19-20; Pablo, I Cor.11, 23-26), hay que distinguir las que producen la persona de Cristo, mediante la transubstanciación del pan y del vino –*"conversio totius entis"*– como dice Santo Tomás, o como acostumbra a denominarla la Iglesia ortodoxa: "la encarnación sacramental de Cristo". Las palabras con las que se produce la presencia sacramental de Cristo son las siguientes: "Esto es mi Cuerpo" y "Éste es el Cáliz de mi Sangre" (conviene advertir que el sacerdote, de tal forma se cristifica, que no dice que el Cuerpo y la Sangre sean de Cristo, sino de él. "En la Consagración las palabras de Cristo –escribe el P. Alfredo Sáenz– vuelven a resonar con toda su fuerza original (transubstanciadora) a través de los siglos" [53].

En este sentido, Juan Pablo II, en Carta de 24 de febrero de 1980, afirmaba que: "el misterio eucarístico, si se separa su naturaleza sacrificial y sacramental, cesa, simplemente, de ser real". "Sin presencia no hay sacrificio, ni banquete. Cuando Cristo se dispone a abandonar a sus discípulos para ir al sacrificio, instituye, anticipando el sacrificio (de una forma incruenta), una nueva presencia personal (no simbólica), que perpetúa la presencia de su Encarnación. Hay, pues, una presencia personal encarnada y otra presencia personal eucarística, mediante la cual está personalmente con «nosotros hasta el fin de los tiempos» (Mt. 8,20)" [54].

Nos vamos a ocupar ahora solamente de la presencia real que, por supuesto, es indispensable para que haya Eucaristía como sacramento; y que surge con carácter simultáneo al producirse la transubstanciación. Ahora bien, presencia real y sacramento son cosas distintas, de tal for-

51 *Teología y espiritualidad del sacrificio de la Misa*, ed. Palabra, Madrid 1980, p.19.

52 "Cristo –dice Kleinheyer– por medio de las manos del sacerdote toma el pan y el cáliz y los ofrece de nuevo en medio de nosotros al Padre celestial", *El Altar como centro de nuestra vida*, ed. El Mensajero, Bilbao 1968, p.58.

53 *El Santo Sacrificio de la Misa*, ob. cit., p.214.

54 Jean Galot S.J., "Presencia eucarística y visión cristiana", *La Eucaristía hoy*, ed. Sal Terrae, Santander 1969, pp.96-97.

ma que esa presencia real de Cristo se mantiene aun en el caso de que el sacramento no se recibiera ni por el sacerdote que oficia la Misa ni por los fieles que la oyen.

Precisamente, la presencia de Cristo, como *Agnus Dei* y como *Kyrios*, es uno de los temas enmarcados en el debate sobre la Misa. Lo era cuando se celebró el Concilio de Trento y lo ha sido en la teología católica en los años anteriores e incluso posteriores al Concilio Vaticano II.

En el Concilio de Trento se dijo que "en la Eucaristía existe el mismo autor de la santidad antes de comunicarse, pues aún no habiendo recibido los Apóstoles la Eucaristía de mano del Señor, no obstante, Él mismo afirmó con toda verdad que les daba su Cuerpo [...] bajo las especies de pan y de vino. Después de la consagración existe el verdadero cuerpo de nuestro Señor y su verdadera sangre [...] y, por conexión el alma [...], bajo las dos especies, y la divinidad por la unión hipostática" (Sesión XIII, cap. III).

Para Lutero, las palabras de la consagración hacen presente el Cuerpo y la Sangre de Cristo, pero juntamente con la substancia del pan y del vino, de tal forma que no hay transubstanciación, sino unión hipostática de su humanidad con aquellas substancias –en, con y bajo el pan y el vino– por lo que sólo puede hablarse de consubstanciación, coexistencia o impanación, en virtud de la divina ubicuidad [55]; divina ubicuidad que permanece tan sólo desde la consagración a la comunión; y que los seguidores de Lutero reducen a la *"sumptio"*, es decir, al momento de comulgar [56], con lo que coinciden, en cierto modo, Wiclef y sus discípulos, condenados por el Concilio de Constanza.

Para Zwinglio y Calvino, Dios se queda en el cielo. No hay pues cambio ontológico en el pan y en el vino, que siguen exactamente iguales a los que se comen y se beben en la mesa. Sólo hay una presencia simbólica de Cristo, que se produce por la fe fiducial del comulgante.

Tanto la doctrina de la consubstanciación, como la de la presencia simbólica de Cristo, están condenadas por el Concilio de Trento, que en el Canon II, del capítulo VIII, de la sesión XIII, refiriéndose a Lutero, aunque sin mencionarlo, excomulga al que "dijese que en el sacrosanto Sacramento queda substancia de pan y de vino juntamente con el

55 Karl Rahner, *Escritos de Teología*, t. IV., ed. Taurus, Madrid 1962, p.375.
56 Jean Galot S.J., "Presencia eucarística y vida cristiana", en *La Eucaristía hoy*, ob. cit., p.93.

Cuerpo y Sangre de nuestro Señor Jesucristo"; y en el canon I del mismo capítulo y sesión, excomulga también al "que dijere que [Cristo en la Eucaristía] sólo está como señal, o en figura, o virtualmente" [57].

El proceso de protestantización de la Eucaristía –que critica y rechaza– lo describe magistralmente el Cardenal Charles Journet de este modo: "Cristo, corporalmente, está en el cielo y en ninguna otra parte. Pero si comemos este pan con fe, la significación, el destino y la finalización de este pan ya no son profanos. Los hemos cambiado. Se han convertido en sagrados. Estas cosas son naturalmente profanas, pero funcionalmente sagradas. Se ha producido una transignificación; una transfinalización" [58]. Esto sería la transubstanciación.

Aproximándose, o más bien, identificándose con esta última concepción protestante, la Teología liberal, que sigue autodefiniéndose como católica, ha combatido la presencia real de Cristo en la Eucaristía, afirmando que las palabras de la consagración, como sostiene Edward Schillebeekk O.P., "no cambian la realidad física [del pan y del vino], sino tan [sólo] su función y sentido, que se cambian sustancialmente [por lo que] la transubstanciación ontológica se traslada al plano sacramental. Se trata pues, de [una] transfinalización [o] transignificación, [por virtud de las cuales] el pan y el vino se transubstancian [tan sólo] en señales eficaces de una presencia espiritual de Cristo, siendo [ya], por lo tanto, una cosa metafísicamente distinta, ya que físicamente no ha cambiado nada. [Lo único que ha habido es] una conversión radical [en cuya virtud] el pan y el vino, sin dejar de serlo, pierden su significación profana, [porque ya] no están ordenados para el hombre, sino para ser el sacramento del cuerpo y de la sangre de Cristo" [59].

Ahora bien, si un trapo blanco se cuelga en un mástil, adquiere una significación distinta, pero sigue siendo un trapo [60]. De igual modo la transfinalización, que enseña Schillebeekk, del pan y del vino, dejan a éstos ontológicamente intactos.

57 Este proceso de protestantización se hizo general. Así lo denunció el Cardenal Ratzinger en el Sínodo de Obispos de 1990, al declarar que "la protestantización de la Teología es la raíz de la crisis sacerdotal. La Teología católica ha acogido acríticamente la exégesis moderna de origen protestante", diario madrileño *ABC*, 2 de octubre de 1990, p.68.

58 "El Cristo sacramental", en *La Eucaristía hoy*, Sal Terrae, Salamanca 1969, p.60.

59 *La presencia de Cristo en la Eucaristía*, ed. Fax, Madrid 1968, pp.130, 132, 134, 136, 140 y 163.

60 Con un trapo o pañuelo blanco se pide la paz, se agita para despedir a alguien, o para solicitar en una corrida de toros que se premie al diestro con una o dos orejas, e incluso el rabo del animal.

La Iglesia, ante una concepción de la Eucaristía que es preciso calificar de heterodoxa, la ha rechazado reiteradamente. Entre los textos en que se manifiesta este rechazo reproduzco, porque lo hace de manera bien explícita y convincente, el punto 6, de la "Declaración cardenalicia sobre el Nuevo Catecismo holandés". La Declaración (que, como Apéndice al Catecismo, se publicó el 15 de octubre de 1968), corrige y aclara lo que en el mismo se expone sobre algunos puntos esenciales de la Fe. El punto 6, entre otras cosas dice: "Es necesario que en el texto del Catecismo se afirme, sin dejar lugar a dudas, que después de la consagración del pan y del vino, está presente en el altar el mismo Cuerpo y la Sangre de Cristo [...] Además, se debe explicar que el pan y el vino, en lo que se refiere a su realidad profunda (no fenoménica), pronunciadas las palabras de la consagración, se convierten en el Cuerpo y la Sangre de Cristo; y esto se realiza de tal forma que, mientras permanecen las apariencias, es decir, la realidad fenoménica de pan y de vino, allí está latente de una manera totalmente misteriosa la misma humanidad de Cristo, unida a su divina Persona.

"Realizada esta admirable conversión [...] las apariencias del pan y del vino obtienen una nueva significación, precisamente porque se ha realizado la transubstanciación" [61].

Las palabras de la consagración no constituyen, pues, una memoria psicológica del sacrificio de Cristo, sino, como subraya el P. Sáenz, una actualización del mismo [62]. En idéntica línea, y, en cierto modo, ampliándola, Baldomero Jiménez Duque pone de manifiesto que "el sentido semítico de memoria –*zikkarón* en hebreo– (es el que hay que tener en cuenta para entender el contenido del «Haced esto en memoria mía»), que no es tanto un recuerdo mental, como una restitución de una situación pasada. Es una realización del pasado, un pasado y un presente que se confunden. Así como se hace presente (en la Cena), de algún modo, el futuro (del Calvario), la Misa une y hace presentes

61 Juan Antonio Widow escribe: "Se permite la publicación de un Catecismo que contiene errores –algunos de ellos graves– contra el dogma, es decir, se permite que se instruya en la fe con un texto en el que hay faltas contra la fe. ¿Basta que para que este contrasentido sea superado que se advierta marginalmente acerca de la existencia de tales errores? Creo, estoy seguro, que no. Si digo que algo debe ser propio de la catequesis es la claridad de conceptos, la ausencia completa de ambigüedad. El catecismo holandés es, sobre todo, ambiguo, equívoco, ¿por qué, entonces, además de aceptar de hecho que los errores que contiene permanezcan sin corregir, se admite su difusión como catecismo?", Revista chilena *Tizona*, mayo 1969.

62 *El Santo Sacrificio de la Misa*, ob. cit., p.221.

sacramentalmente las dos venidas del Señor, la natural de hace 20 siglos y la vesperal de la Parusía. El sacrificio de la Cruz perfora el tiempo, y tiene un valor eterno" [63]. Yo creo que las palabras de la consagración imantan el pasado y hacen presente sobre el altar el drama redentor del Gólgota.

Sin negar la transubstanciación, Karl Rahner llega también a conclusiones que no podemos compartir. Afirma, desde luego, que la presencia del Señor (en la Eucaristía) es independiente de la Fe, y que "Cristo está presente a causa de la consagración (*"vi verborum"*). Son las especies de pan y de vino el signo que muestra y contiene la presencia de Cristo. Cristo está presente bajo la validez y la vigencia permanente de la anamnesis, de las palabras de la consagración, incluso después de la misma".

Hasta aquí Karl Rahner se identifica con la Fe de la Iglesia. Las dudas surgen, lógicamente, cuando se ocupa de la presencia de Cristo después de la consagración de las especies y de la recepción de las mismas al comulgar. Esta presencia desaparece por la consumición de las mismas o por su corrupción, añadiendo que las especies de pan y de vino hay que considerarlas, teológicamente hablando, no como algo físico, sino como una realidad antropológica, o sea, mientras están, en principio, *"ut sumatur"*, para ser alimento o bebida para el hombre. Si del cáliz –pone como ejemplo– se separa una cantidad tan pequeña de vino, que ya no puede hablarse de vino en el sentido del uso lingüístico humano normal, cesa, por ello, la presencia real de Cristo, aunque químicamente sigue siendo de la misma naturaleza que la cantidad mayor de que fue extraída. Lo mismo sucede tratándose de los pequeños trozos de la hostia que pueden caer en la patena o en el altar, y de las sagradas formas que se reciben comulgando, y que al ser comidas dejan de ser un manjar. La acción de gracias después de la comunión no supone, por consiguiente, presencia real prolongada de Cristo [64].

No puedo compartir estas conclusiones, porque la contemplación antropológica del pan y del vino contradice la contemplación ontológica de ambos. Sólo mediante la corrupción o la consumición de las especies cesa la presencia de Cristo, tal como señala el Concilio de Tren-

63 "La Misa y la vida cristiana", en *Sanctum Sacrificium*, Estudios sobre el Santo Sacrificio, en las jornadas del V Congreso Eucarístico Nacional de Zaragoza, 1962, pp.159 y 160.

64 *Estudios de Teología*, t. IV., ed. Taurus, 1962, pp.324 a 407.

to. Sería absurdo que en el momento de recibir la comunión Cristo se escapara de las especies recibidas, por tratarse de algo comido o bebido. Tal fuga parece incompatible con el amor infinito y hasta el extremo con el que Cristo se quedó con nosotros en la Eucaristía. El pan y el vino consagrados, aun comidos o bebidos, lo siguen siendo, en tanto que por razones naturales de carácter fisiológico no desaparezcan.

Pensando así no nos puede extrañar que Karl Rahner aluda a los hiperangustiados escrupulosos, que no puedan purificar con suficiente perfección la patena, al no saber que esos trocitos de pan, aunque siguen siéndolo físicamente, han dejado de ser pan desde el punto de vista humano.

Inspirado en la postura de Karl Rahner, el Catecismo holandés, elaborado por el Instituto catequético de Nimega, luego de plantear el problema de si el concepto de pan es un concepto científico, según el cual la presencia de Cristo en el comulgante durará un cuarto de hora después de recibir la comunión, entiende que "hoy en día el problema ha de enfocarse desde un punto de vista humano, y por ello más simple, ya que siendo el pan algo para comer, tan pronto como es comido ya no se llama pan, pues ya no está destinado a ser comido, del mismo modo que a un trozo de pan reducido a polvo tampoco se le llama pan. De aquí que las partículas que hayan podido caer en el mantel del altar no gozan de la presencia de Cristo. Esto quiere decir que la palabra pan ha de ser aceptada, no como un término científico sino como un término antropológico" [65].

A mí no me cabe la menor duda de que el pan rallado sigue siendo pan, que física y antropológicamente está destinado a ser comido, por lo que, siguiendo a Rahner, en cada partícula, por minúscula que sea, Cristo, si el pan que se ralló estaba consagrado, sigue presente. No entenderlo así, como estimar que Cristo no está presente en las formas que quedan después de la comunión, ha conducido a cometer sacrilegios muy graves. Tengo noticias de dos: la de un sacerdote que arrojó las formas sobrantes a un gallinero, y la de un cardenal que sopló sobre la patena para esparcir las partículas que hubieran quedado depositadas en ella.

El Concilio de Trento condenó esta doctrina, excomulgando al que "negase que en el venerable sacramento de la Eucaristía se contiene

65 Ob. cit., p.345.

todo Cristo en cada una de las especies, y divididas éstas en cada una de las partículas de cualquiera de ellas" (Sesión XIII cap. VIII, can. III).

Es conmovedor y elocuente lo que San Juan Crisóstomo escribió: "Si alguno tuviese limaduras de oro, ¿no las guardaría con diligencia y cuidado para no perder ninguna? Pues bien, una miga del Cuerpo de Cristo Consagrado es de más valor que el oro y las piedras preciosas".

Por su parte, el obispo de San Luis (Argentina), Juan Rodrigo Laise, se pregunta: "¿Qué son los fragmentos de la hostia?" Y se contesta así: "las partículas que se han desprendido y que conservan el aspecto exterior del pan, deben ser conservadas o consumidas respetuosamente, a causa del respeto debido a la presencia eucarística de Cristo. De aquí, la purificación de la patena y del cáliz. *«De particulis et fragmentis hostiarum reverenter conservandis vel sumendis»*" [66].

La presencia de Cristo en la Eucaristía, antes y después de la Comunión, está declarada por el Concilio de Trento (Sesión XXIII cap. VIII, canon IV) por "lo que la Eucaristía no debe ser menos adorada porque Cristo la instituyera para ser comida". Como dice el P. Gisbert, "Cristo en el Sagrario debe ser adorado con culto de latría" [67]. Pablo VI, en el *Credo del Pueblo de Dios*, nos dice que "la existencia del Señor en el cielo se hace presente [...], después del Sacrificio, en el Santísimo Sacramento que está en el Tabernáculo, corazón viviente de cada una de nuestras iglesias, [por lo que es un] deber honrarle y adorarle en la Santa Hostia". Para ello, se recuerda en la Encíclica *Mysterium fidei*, de 1965, que el culto "al Santísimo Sacramento debe ser reservado en un sitio dignísimo, con el máximo honor".

De aquí, también, la convincente afirmación del P. Gisbert, al que hace poco mencionamos: "es inaceptable pretender reducir la necesidad del Tabernáculo a la conservación del Sacramento únicamente para atender al Viático y a la comunión fuera de la Misa [ya que] es una monstruosidad teológica imaginar que Cristo, cuya actividad dinámica se pone en juego en la Misa, se convierte en algo pasivo, inoperante, una vez terminada ésta" [68]. La Eucaristía, dice el P. Sauras, "no consiste en un uso, sino que es una realidad que permanece en el Sagrario

66 *Comunión en la mano*, Buenos Aires 1957, pp.66 y ss. Hay una 4ª edición corregida y aumentada, ed. Vórtice, Buenos Aires 2005.

67 *Un solo Señor*, ed. Balmes, Barcelona 1974, p.140.

68 Ob. cit, p.136, nota 194.

o en la Custodia" [69]. Juan Pablo II, en *Ecclesia de Eucharistia*, del 17 de abril de 2003 (nº 10), manifestaba pesadumbre: "Hay sitios donde se constata un abandono casi total del culto de adoración a la Eucaristía. Se nota a veces una comprensión muy limitada del Misterio eucarístico. La sacramentalidad de la Eucaristía se reduce únicamete a la eficacia del anuncio, [existiendo] prácticas eucarísticas contrarias a la disciplina con la cual la Iglesia expresa su fe. ¿Cómo no manifestar profundo dolor por todo esto? La Eucaristía es un don demasiado grande para admitir ambigüedades y reducciones".

Conviene, a mi juicio, señalar que la presencia real de Cristo en la Eucaristía, tanto en la Misa como en el Sagrario, es compatible con su presencia real en el Cielo después de la Resurrección. En el Sagrario "no ofrece un sacrificio como lo hace en la Misa, pero permanece en estado de ofrecimiento, [y en ese estado], en el cielo, presenta al Padre, sin cesar, el sacrificio del Calvario (sacrificio eternizado) y en la tierra el sacrificio eucarístico, *«memoria sacrificii et passione sua»*" [70], como manifestaba Pío XII al clausurar en septiembre de 1956 el Congreso Litúrgico de Roma.

De aquí que junto al Tabernáculo pueda verse "la luz parpadeante de una lamparilla", pues como observa Tihamer Toth, "parece el ritmo de un corazón que late sin cesar e indica el camino hacia el Cristo oculto que mora en medio de nosotros" [71]. A mí, personalmente, esta lamparilla, multiplicada por millares en nuestros templos, me trae a la memoria la estrella que guió hasta Belén a los Reyes Magos.

Fuera de la Misa, el culto al Sacramento del altar debe cultivarse, pues como escribe Benedicto XVI en su Exhortación apostólica *Sacramentum caritatis*, del 22 de febrero de 2007 (nº 66), hay una "relación intrínseca entre la Santa Misa y la adoración al Santísimo Sacramento", ya que carece de todo fundamento la objeción formulada contra esta adoración: que "el Pan eucarístico no había sido dado para su contemplación, sino para ser comido". "La adoración fuera de la Santa Misa prolonga e intensifica lo acontecido en la misma celebración litúrgica –continúa diciendo Ratzinger– que invita a los fieles a encontrar personalmente tiempo para estar en oración ante el sacramento del altar

69 *Teología y espiritualidad del Sacrificio de la Misa*, ed. Palabra, Madrid 1980, p.153.

70 Jean Galot, ob. cit., p.102-103.

71 *La Eucaristía*, ed. Atenas S.A., Madrid 1960, p.10.

[...]–, conservando todo su valor las formas de devoción ya existentes, [como] las procesiones eucarísticas, sobre todo la procesión tradicional del Corpus Christi, la práctica piadosa de las Cuarenta horas, de San Carlos Borromeo, y los Congresos eucarísticos"; a las que podemos agregar las visitas al Santísimo y la Adoración Nocturna, las Hermandades "Celadoras del Culto Eucarístico", la "Pía Unión de las Marías de los Sagrarios", fundada por el Obispo de Palencia, monseñor Manuel González García, etc., sin olvidar que en las Iglesias el Sagrario debe ser "identificado fácilmente [por] la lamparilla encendida, conservándola, si ya lo estuviera, en el altar mayor, o colocándolo en una capilla cerca del presbiterio" (nº, 66, 68 y 69).

Benedicto XVI ha escrito que "incluso después de la celebración de los divinos misterios el Señor permanece vivo en el tabernáculo; por esto se le alaba especialmente con la adoración eucarística", y, refiriéndose a la festividad del Corpus Christi, advierte que la misma "nos invita a contemplar el sumo Misterio de nuestra fe: la Santísima Eucaristía" (10 de junio de 2007).

Cuanto escribe el actual Vicario de Cristo concuerda con lo que nos enseña el Catecismo de la Iglesia Católica, que en su número 1378 nos recuerda que la misma "ha dado y continúa dando el culto de adoración que se debe al sacramento de la Eucaristía, no solamente durante la Misa, sino también fuera de su celebración; conservando con el mayor cuidado las hostias consagradas, presentándolas a los fieles para que las veneren con solemnidad, llevándolas en procesión"; añadiendo en el número 1379 que, teniendo "conciencia del sentido de la adoración solemne del Señor, presente bajo las especies eucarísticas", quiere que "el Sagrario se coloque en un lugar particularmente digno de la iglesia [y] construido de tal forma que subraye y manifieste la verdad de la presencia real de Cristo en el santo sacramento".

Preciosas son las frases de Juan Pablo II en su Exhortación apostólica *Dominicae Cenae*, de 24 de febrero de 1980: "Jesús nos espera en este sacramento de amor. No escatimemos tiempo para ir a encontrarle en la adoración, en la contemplación llena de fe y abierta a reparar las faltas graves y delitos del mundo".

En síntesis, podemos decir que Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, ejerce su misión redentora: por nosotros, "intercediendo" (Heb. 7,25); entre nosotros, porque "habita entre nosotros" (Jn. 1,14) y porque "donde dos o tres se hallan congregados en su nombre, allí se halla en medio de ellos" (Mt. 18,20); con nosotros, "hasta la consumación de los

siglos" (Mt. 18,20), en el Tabernáculo de Dios entre los hombres (Ap. 21,3), es decir, en el Sagrario, respondiendo afirmativamente al "quédate con nosotros" de los discípulos de Emaús (Lc. 24,29), y en donde, con la virtud de la fe, podemos verle y acompañarle (Jn. 1,38-39), y en nosotros (Jn. 6,57), al recibir la Eucaristía, comulgando, de tal forma que es "Cristo el que vive en mí" (Gal. 2,20), el que dentro de nosotros hace su morada (Jn. 14,23), el que habita en nuestro corazón (Ef. 3,17) y nos hace partícipes de la vida eterna (Jn. 6,52-55). De este modo, viviendo, habitando, morando en nosotros, Cristo se hace prisionero voluntario de los hombres y nos transforma, después de la comunión, y hasta que la forma se consume, en sagrarios vivientes.

De esta morada, y de esta vida de Cristo en nosotros, nos ocupamos ahora, al referirnos al sacramento de la Eucaristía.

3. La Eucaristía como sacramento

"Tomad y comed", "Tomad y bebed", dice el Sacerdote, como también dice las palabras que llevan a cabo la transubstanciación del pan y del vino, bajo cuyas especies *"in aliud conmutatis"*, se hace presente Cristo. El sacerdote –ya lo hemos dicho– actúa en el momento de la institución de la Eucaristía, *"in persona Christi"*; porque –lo repetimos– de algún modo se cristifica, de tal forma que es el propio Cristo, sacerdote eterno, el que realiza la consagración a través de las palabras del ministro oficiante.

El sacrificio de Cristo, leemos en el nº 1367 del *Catecismo de la Iglesia*, y el sacrificio de la Eucaristía, son un único sacrificio; y la Eucaristía, nos dice en su nº 1362, es "la ofrenda sacramental de [ese] único sacrificio".

En la Misa, como dice Monseñor Lefebvre, "al mismo tiempo en que se realiza el sacrificio de la Cruz, se realiza el sacramento de la Eucaristía" [73].

72 Benedicto XVI nos decía, el 10 de junio de 2007, que "la solemnidad del Corpus Christi nos invita a contemplar el sumo Misterio de nuestra fe: la Santísima Eucaristía, real presencia del Señor Jesucristo en el Sacramento del Altar". Por la Bula *Transiturus*, del 8 de septiembre de 1264, se instituyó la fiesta del "Corpus Christi", siendo obligatoria desde 1311 para toda la Cristiandad. La procesión se celebra desde el año 1316.

73 *La Messe de toujours*, ed. Clavis, 2005, p.97.

Ahora bien, para que las cosas queden claras, debe añadirse que, dentro de la simultaneidad con que se producen –por la fuerza de la consagración–, la presencia real y el sacramento eucarístico, hay un cierto orden, no cronológico, sino jerárquico, siendo el sacramento eucarístico fruto de la presencia real de Cristo como víctima. La participación sacramental de la víctima, al comulgar, sólo es posible si esa víctima existe, es decir, si se halla presente bajo las apariencias de pan y de vino el *Agnus Dei*, ofrecido por nosotros en oblación y hostia (Ef. 5,2), ya señalado por Juan Bautista (Jn. 1,29) y prefigurado en el Antiguo Testamento (Ex. 12,3 y ss.). "Sin la presencia real –escribe Raymond A. Tartre S.S.S.– no puede haber ni auténtico sacrificio, ni comunión del Cuerpo y de la Sangre" [74].

Reiterando y ampliando los argumentos que utilizamos para no sustituir la palabra Misa por la palabra Eucaristía, observa Jean Galot que "la presencia de Cristo viene requerida por el Sacrificio antes que por el banquete" [75]; y añade Bernardo Vasconcelos: "el Sacrificio es el principio y la fuente de la Eucaristía-Sacramento [76]. "El Sacrificio [de la Misa] es la fuente de la vida divina, [y] el Sacramento es el torrente de gracias que mana de esa fuente", aclara Santa Faustina Kowalska [77].

"Es la Misa la que nos proporciona las hostias de un sacrificio que podemos recibir en la comunión [...] toda vez que las mismas siguen guardando la presencia real de Cristo [78]. "La Misa es, sobre todo, un sacrificio, y sólo secundariamente un banquete" [79]. "La Eucaristía hace referencia al Sacramento y no a la Misa en que se instituye dicho Sacramento" [80]. "La Eucaristía no es el Sacrificio, sino el alimento del Sacrificio, y es este aspecto sacrificial el más importante" [81]. "En la Misa «surge» la Eucaristía en el momento de la Consagración" [82].

La palabra Eucaristía se reserva para la Sagrada Comunión por su semejanza con los demás Sacramentos, que no son sacrificio, nos dice

74 En Introducción a *La Eucaristía hoy*, ed. San Terrae, Santander 1969, p.15.

75 *Presencia eucarística y visión cristiana*, ob. cit., p.95.

76 *La Misa y la vida interior*, 2ª ed., Tipografía moderna, Valencia 1943, p.XIII-XIV.

77 Santa Faustina Kowalska, Revista *María Mensajera*, Abril 2007, p.13.

78 A. M. Roquet O.P., *La Eucaristía y la oración contemplativa*, Sal Terrae. Santander 1969, pp.202-3

79 P. Alfredo Sáenz S.J., *El Santo Sacrificio de la Misa*, ob. cit., p.128.

80 Monseñor Lefebvre, ob. cit., pp.277-278.

81 P. Pérez de Urbel, *La Santa Misa*, ed. Semilla, Madrid 1951, p.293.

82 Tihamer Toth, *La Eucaristía*, ed. Atenas S.A., Madrid 1960, p.104.

quien fue Obispo de Salamanca, Francisco Barbados, añadiendo que "el Sacrificio es anterior al Sacramento, antes Hostia que alimento, antes Cristo ofrenda en el Altar que participado en la comunión" [83] y, en idéntico sentido, monseñor Laureano Castán, que fue obispo de Sigüenza, afirma que "la Misa es, ante todo, sacrificio" [84].

Monseñor Lefebvre, por su parte, escribe que "el fruto del Sacrificio de la Misa es la Eucaristía. No hay Sacramento sin sacrificio y presencia real. La Misa hace presente a Cristo en el Sacramento de la Eucaristía [y] el fruto de la Misa es la Eucaristía [por lo que] la Misa es el sacrificio del Señor y no solamente una Eucaristía" [85].

En *Documentos de Una Voce* se dice que "la Misa fue instituida en la Última Cena como sacrificio, y que como víctima se ofrece [después] como alimento" [86]. Como declaró Pablo VI, "el significado primero del misterio eucarístico [es] el sacrificio de Cristo en la Cruz" [87]. Ya Pío XII, en su "Discurso de clausura del Congreso litúrgico de Roma", dijo, en 1956, que "el Señor se hace presente en la Eucaristía por el sacrificio del Altar".

Por el sacramento de la Eucaristía –en el que se recibe no sólo la gracia, sino al autor de la gracia– participamos de la víctima sacrificada. El "pan de vida" (Jn. 6,35), que es la Hostia, y el vino consagrado, que es la Sangre del cáliz, son "verdaderamente comida y bebida de salvación" (Jn. 6,56).

Estas palabras son duras –al igual que aquellas que las corroboran: "quien comiere de este pan vivirá eternamente, y el pan que Yo os daré es mi misma carne" (Jn. 6; 51-52)– y, en principio, incomprensibles, hasta el punto de que algunos de los que seguían a Jesús se alejaron de Él (Jn. 6,67); conducta que siguieron más tarde los reformadores al negar que la presencia sacramental de Cristo en la Eucaristía sea una presencia real, olvidando que es omnipotente tanto en el cielo como en la tierra (Mt. 28,18). Así lo puso de relieve con sus numerosos milagros: cuando caminó sobre el mar de Tiberíades (Mt, 14,26 y Mc. 6, 49), o serenó la tormenta, el viento y el oleaje (Mc. 4,39); en las bodas

83 Prólogo al *Tratado de la Santísima Eucaristía*, de Gregorio Alastruey, Madrid 1952, pp.XXIII y XXXVIII.

84 Citado por E. S. Gisbert en *Un solo Señor*, ed. Balmes, 1947, p.41.

85 *La Messe de toujours*, ed. Clovis, 2005, pp.128, 154, 208 y 277.

86 Nº 3, p.7.

87 15 de septiembre de 1965.

de Caná, convirtiendo el agua en vino (Jn. 2,9) o en la multiplicación de los panes y los peces (Mc. 8, 6 y 7). Pero ¿acaso quien sacó de la nada al Cosmos con un simple hágase no puede tansubstanciar lo que ya existe, el pan y el vino, en su propia carne y sangre y darlas a comer y beber?

Ello no obstante, como decía Benedicto XVI, el 7 de junio de 2007, "la Eucaristía sigue siendo signo de contradicción, y no puede no serlo, porque un Dios que se hace carne y se sacrifica a sí mismo por la vida del mundo pone en crisis la sabiduría de los hombres". El propio Benedicto XVI, en *Sacramentum caritatis*, de 22 de febrero de 2007 (nº 11), escribe que, "la conversión sustancial del pan y del vino en su cuerpo y sangre [la de Cristo], introduce en la creación el principio de un cambio radical, como una forma de «fisión nuclear», que se produce en lo más íntimo del ser; un cambio destinado a sustentar un proceso de transformación de la realidad, cuyo término último será la transfiguración del mundo entero, el momento en que Dios «sea todo en todos» (I Cor. 15,28)".

La presencia real de Cristo en la Eucaristía, por un lado, es la de su cuerpo y su sangre, pero también de su alma (de su humanidad, por consiguiente) y, en virtud de la unión hipostática, de su divinidad, y por la circumincesión, de las otras dos Personas divinas, el Padre y el Espíritu Santo. Por su parte, y para aumentar la devoción a la Eucaristía, como sacramento que se recibe, y como sagradas especies que se reservan en el Sagrario o se exponen para su adoración, dentro o fuera de los templos (viático o en procesiones), hemos de recordar que lo eterno traspasa la valla fronteriza de la dimensión temporal, y que el cielo, aunque invisible para los ojos, pero no para la fe, está ante nosotros, y que, por lo tanto, están entre nosotros la Madre de Cristo, los ángeles y los santos.

La presencia real de Cristo en la Eucaristía es la de Cristo glorificado y glorioso, tal y como vive después de resucitado y ascendido al Cielo, pero actualizando y haciendo ver al Padre el hecho histórico, pero a la vez eterno, de su muerte redentora en la cruz; sacrificio expiatorio y propiciatorio, por el que intercede por nosotros hasta el fin de los tiempos (Mt. 28,20). Este Cristo, *Kyrios* y *Agnus Dei*, a un tiempo glorioso y victimado, es el que se hace presente en la consagración, que tiene lugar en la Misa, y el que al comulgar recibimos, porque en su vida gloriosa su pasado histórico se ha incorporado a ella.

Vázquez de Mella, al que se ha llamado el orador de España, afirmó que "si en la Encarnación Dios se humaniza, en la Eucaristía, el

hombre, al comulgar en gracia, es deificado" [88]. ¡Qué bella la poesía de Santo Tomás sobre la Comunión!:

No en pedazos dividido
ni incompleto, ni partido
todo se nos da a comer
y uno o mil su cuerpo tomen
todos entero lo comen
ni comido pierde el ser.

Tanto la consagración por separado del pan y del vino, señala el Santo Pío de Pietrelcina [89], como la fracción del pan, significan la muerte de Cristo; y el hecho de dejar caer una partícula del Cuerpo del Señor en el Cáliz que contiene su preciosa Sangre, marca el momento de la Resurrección. Por eso es a Cristo vivo al que se recibe en la Comunión.

Dicho esto, y dadas las innovaciones litúrgicas y los abusos que al amparo de las mismas se han cometido, conviene que nos ocupemos de algunos temas que, relacionados con la Eucaristía, son de actualidad. Me refiero a la administración del sacramento: 1) ¿puede dar la comunión un seglar?; 2) ¿se debe comulgar de rodillas?; 3) ¿es indiferente comulgar en la mano o en la boca?

1) Es evidente que hoy la administración por un seglar de las sagradas formas está jurídicamente autorizada. Otra cosa es si esa autorización la permite el hecho de que dar la comunión es un privilegio de los ordenados *"in sacris"*, y en este caso de los diáconos y de los sacerdotes.

El Concilio de Trento, en su sesión XIII, capítulo VIII, canon 10, dice que "siempre ha sido costumbre de la Iglesia de Dios, al recibirla sacramentalmente, que los legos tomen la comunión de mano de los sacerdotes, y que los sacerdotes cuando celebran se comulguen a sí mismos, costumbre que con mucha razón se debe mantener por provenir de tradición apostólica".

Fiel a esta doctrina, Juan Pablo II escribía en su Carta *Dominicae Cenae*, del 24 de febrero de 1980, que "el tocar las sagradas formas [y] su distribución con sus propias manos, es un privilegio de los ordenados".

88 Discurso en el "Congreso Eucarístico Internacional de Madrid", Junio de 1911.
89 Puede leerse en la revista *Ave María*, nº 689, Agosto-Septiembre de 2003.

Ello no obstante, la discrepancia, en este aspecto, como en otros, dentro de la Iglesia, ha sido tal que la Congregación del Culto Divino, en Carta, de 6 de junio de 1959, dirigida al Presidente de la Conferencia Episcopal francesa, le decía que “se podrá adoptar también la manera más simple de permitir que los fieles tomen directamente la hostia del vaso sagrado”.

2) En el *Catecismo Mayor* de San Pío X (nº 643) leemos: “En el acto de recibir la sagrada comunión hemos de estar de rodillas”; porque, como el propio Vicario de Cristo contestó a quienes le pedían que autorizase la comunión en la mano, “los símbolos y las promesas se reciben de pie, pero la realidad se recibe de rodillas y con amor”. Por su parte, Juan Pablo II pidió en la Iglesia del Santísimo nombre de María, de Roma, el 1º de marzo de 1989, que la comunión se recibiese de rodillas.

A favor de la forma tradicional de recibir arrodillados la Sagrada Forma podemos aportar textos del Antiguo y del Nuevo Testamento. De aquél entresacamos dos testimonios, a saber, el de Isaías: “se doblará ante Mí [el Señor] toda rodilla” (45,23), y el del Salmo 95,7 (94 de la Vulgata): “postrémonos de rodillas ante Yahvé”. Del Testamento Nuevo, el de los Ángeles (Hb. 1,6-7), el de San Pablo: “ante Mí se doblará toda rodilla” (Rom. 14,11), el de los Reyes Magos (Mt. 2,11) y el de los Apóstoles (Mt. 14,33; 15,25; 28,17; Lc. 24,52), el del leproso, el ciego o la cananea que suplicando o adorando a Jesús se pusieron de rodillas (Mc. 1,40) y el de la mujer que padecía flujo de sangre y que, medrosa y temblando, se acercó postrándose a sus pies (Mc. 5,53).

A estos testimonios podemos añadir los del cura de Ars, San Juan María Vianney: “al acercaros a la sagrada Mesa, arrodillaros ; después que hayáis tenido la inmensa dicha de comulgar, os levantaréis con modestia, volveros a vuestro sitio y os pondréis de rodillas” [90]; o el de Gertrudis von le Fort: “debéis arrodillaros, ¡vuestras rodillas son vuestras alas!”.

A la consulta formulada por la Santa Sede sobre si debe comulgarse de rodillas o de pie, Pablo VI, mediante Decreto de 13 de mayo de 1967, que entró en vigor el 15 de agosto de dicho año, dispuso que se “guardaran las costumbres del lugar”, y es evidente que en España, donde la costumbre era la de comulgar de rodillas, se generalizó, con algo más que tolerancia de la jerarquía, la comunión de pie.

90 Citado en *De rodillas*, “Mensajeros de vida”, 4ª ed., Santander 1999, pp.31-32.

Ocupándose del tema, la Instrucción Pastoral *Inaestimabile Domini*, aprobada por Juan Pablo II el 17 de abril de 1980, convalida el Decreto de Pablo VI ya citado (*Eucharisticum Mysterium*) que, como acabamos de decir, "según la costumbre de la Iglesia, los fieles pueden comulgar de rodillas, y ello, a no ser que la estrechez del lugar o la aglomeración de gente o cualquier otra cincunstancia, lo impida".

Finalmente, Benedicto XVI, en *Sacramentum caritatis* (nº 65), destacando "la importancia de los gestos y de la postura", señala la de "arrodillarse durante los momentos principales de la plegaria eucarística", entre los cuales está, sin duda, el de la Consagración y el de la Comunión.

En la liturgia de los gestos, la adoración se manifiesta de un modo especial arrodillándose.

Manuel Agudo Gimena, autor de un precioso *Devocionario de los fieles* [91], en el texto de la Misa, y, previamente, en el lugar en que recoge la oración sobre las ofrendas que van a consagrarse inmediatamente, dice: "los fieles se ponen de rodillas".

En el nuevo rito, el *"fletamus genua"* del Credo, al proclamar el *"incarnatus est"*, sólo se prescribe en las Misas de la Encarnación (25 de marzo) y de Navidad (25 de diciembre).

La retirada de los comulgatorios hace muy difícil recibir de rodillas el sacramento eucarístico, lo que, a mi juicio, no es sólo una irreverencia, sino una invitación al olvido de la presencia real de Cristo. Esa invitación viene precedida por el comportamiento de muchos fieles, que durante la consagración permenecen de pie, a pesar de que en el nº 43 de la "Ordenación General del Misal Romano" se dice que "los fieles se arrodillarán durante la Consagración, y desde el toque de la campanilla, y que sólo cuando esto no sea posible se haga una inclinación profunda"; lo que, lamentablemente, el sacerdote no indica para hacerlo saber a los que asisten a la Misa. Es de lamentar que no se recuerde aquello de Gabriel y Galán: "nunca es más grande el hombre que cuando está [ante] Dios de rodillas".

"Si al nombre de Jesús –como nos recuerda San Pablo– se dobla toda rodilla en el cielo, en la tierra y en el infierno" (Fil. 2,10), ¿no será obligatorio arrodillarse, no al mencionar el nombre de Jesús, sino al tenerlo en persona ante nosotros? ¡Qué a cuento viene el verso del

91 Ed. Galduna, 6ª ed., Jaén (España) 2005, p.53.

himno eucarístico, de Pemán: "¡de rodillas Señor, ante el Sagrario!", y recordar que el propio Jesucristo oraba "hincadas las rodillas" (*"positus genibus orabat"*, Lc. 22,41).

En este sentido se pronunció, antes de ser Papa, el cardenal Ratzinger, al dejar constancia de que "la comunión se recibía de rodillas, lo que estaba completamente lleno de sentido [...] La postura de arrodillarse no debe desaparecer de ningún modo de la Iglesia. Es la representación corporal más conmovedora de la piedad cristiana, en la que, por una parte, miramos alzando la vista hacia Él, y, por otra, permanecemos inclinados. Esta postura es irrenunciable para los cristianos" [92].

Hace muy poco, monseñor Malcolm Ranjith, secretario de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, manifestaba que "el mejor modo de expresar nuestro sentimiento de reverencia hacia el Señor Eucarístico [es] el de seguir el ejemplo de Pedro, que se arrojó de rodillas delante del Señor y dijo: «Señor, apártate de mí, que soy un hombre pecador»" (en el Prefacio del libro *Dominicus est*, de monseñor Athanasus Schneider).

Realmente da pena que se haya cumplido en gran parte el deseo que formuló en 1888 Estanislao Guaita, conocido como el poeta de Satanás: "hemos de trabajar activamente para lograr que en los templos se comulgue de pie", tal y como dispuso Crammer, arzobispo de Canterbury, nombrado por Enrique VIII, en 1552, al modificar el *Anglican Prayer Book*.

3) El tema de la comunión en la boca o en la mano es, verdaderamente, el más controvertido de todos. Como ya tuve ocasión de tratarlo en un artículo publicado en el nº 1265 de *Fuerza Nueva* (del 25 de abril del año 2002), a él remito al lector si desea informarse con detalle sobre un asunto que, como indicaba Pablo VI (que fue el que autorizó que el sacramento se recibiera en la mano, en la "Instrucción de la Sagrada Congregación para el Culto Divino", del 28 de mayo de 1969, *Memoriale Domini*), produce "la división precisamente en el Sacramento de la Unidad", división que existe cuando al recibir la Sagrada forma unos lo hacen comulgando en la boca y recibiéndola directamente del sacerdote, y otros recogiéndola antes en la mano.

Así ha sucedido, a pesar de que, en el nº 15 de la citada Instrucción *Memoriale Domini. De modo Sanctam Communionem ministrandi*, se

92 *Dios y el mundo. Una conversación con Peter Sweewald*, 5ª ed., ed. De bolsillo, Círculo de Lectores, Barcelona 2005, pp.387-388.

dice que “la Eucaristía, que es fuente de unidad, no debe convertirse en una ocasión de desacuerdo entre los fieles” [93], presentando “el peligro de llegar a una menor reverencia hacia el Augusto Sacramento del Altar, o a la profanación del mismo Sacramento, o a la adulteración de la recta doctrina”, añadiendo que “la comunión en la mano es una práctica muy discutible y peligrosa [aunque] no afecte al dogma, sino sólo a la disciplina”.

Esta misma preocupación embargaba a Juan Pablo II, que en la Exhortación Apostólica *Dominicae Cenae* del 24 de febrero de 1980, manifestaba que la comunión en la mano es “causa de faltas deplorables de respeto a las Sagradas Especies Eucarísticas”, por lo que en su sermón, ya citado, del 1° de marzo de 1989, manifestó que en su diócesis sólo se daría la comunión en la boca.

En idéntico sentido se expresaron multitud de fieles y algunos sacerdotes y obispos, que para evitar los peligros e irreverencias que puede llevar consigo la comunión en la mano, la administran bajo las dos especies, introduciendo antes la Hostia en la bebida de salvación contenida en el cáliz.

Entre los fieles que de manera respetuosa dieron a conocer su lógica inquietud, quiero destacar a mi buen amigo Víctor Eduardo Ordóñez (q.e.p.d.) y a su esposa, María Teresa Caucino. Ambos, en julio de 1966, dirigieron una carta al Arzobispo de Buenos Aires, Antonio Quarraccino, en la que le preguntaban: “¿No será exagerado entrever en este nuevo procedimiento (de dar la comunión en la mano) un intento de entibiar el contenido sacrificial de la Misa, y resaltado la imagen de la Cena, con lo que se descompondría la naturaleza de la misma?”.

No se olvide que la comunión en la mano es lo que pretendía la Reforma, y entre los anglicanos llegó a decirse, por Martín Bucero, que es una creencia perversa “entender que sólo los ministros pueden tocar los sacramentos y ponerlos en la boca de los fieles, no permitiendo a los laicos darse la comunión a sí mismos” [93 bis]

Aparte de los peligros que presenta la comunión en la mano, conviene dejar constancia de los que sigue:

93 Así lo recuerda Alberto Caturelli en “El Modernismo teológico y la comunión en la mano”, Revista *Gladius* n° 67, Buenos Aires, p.18.

93 bis Juan Adolfo Laise, *Comunión en la mano*, ob. cit., p.62.

a) Que en la encuesta mundial entre el episcopado sobre la procedencia de la comunión en la mano, de los 2136 obispos que habían dado respuesta el 12 de marzo de 1969, se pronunciaron en contra 1236; a favor 567; con un *"placet iuxta modum"* 315 y se invalidaron 21 votos.

b) Que a pesar de esta mayoría opuesta a la comunión en la mano, la misma fue autorizada, pero sólo como una excepción o indulto allí donde estuviera arragaida; y es evidente que en España, el 29 de mayo de 1969, fecha de la entrada en vigor del *Memorale Domini* de Pablo VI, nadie, que yo sepa, comulgaba en la mano, y que, conforme a su texto: "el rito tradicional debe ser conservado, pues así se garantiza con mayor eficacia la distribución de la Sagrada Comunión"; no obstante lo cual, "si en alguna parte el uso contrario hubiera arraigado ya [... se] confía a [las] Conferencias episcopales la carga y el oficio de sopesar las circunstancias peculiares, si las hay, [para] poner la Santa Comunión en las manos. A cada obispo, sin embargo, corresponde dar esa autorización según su prudencia y conciencia".

La decisión, muy controvertida, de Pablo VI, se produjo en un clima de relajación de la disciplina eclesiástica, que en el tema de la comunión en la mano se inició en Holanda, en el año 1955, y extendida a otros países europeos había hecho imposible la restauración de la costumbre tradicional. Las consecuencias dolorosas de esta decisión son imputables, no sólo al Pontífice, sino a las Conferencias episcopales, y a los obispos cuya "prudencia y conciencia" no les advirtió que se iban a producir.

Así lo denunció Juan Pablo II en *Dominicae Cenae* al decir que tales consecuencias dolorosas "gravan la conciencia de los pastores de la Iglesia que hayan sido menos vigilantes sobre la conducta de los fieles con respecto a la Eucaristía".

Este malestar de Juan Pablo II, que no compartía la práctica de la comunión en la mano, se puso de manifiesto en varias ocasiones: 1) en Fulda, con ocasión de su viaje a Alemania, los días 17 y 18 de noviembre de 1980, declaró que "no estaba de acuerdo con los decretos salidos de Roma, autorizando la comunión en la mano" [94]; 2) la revista alemana *Vox Fidei*, en su nº de 20 de mayo de 1981, daba cuenta de la pregunta que con ocasión de aquel viaje se hacía al Papa: "Santo

94 *Stimme des Glaubens*, del 28 de noviembre de 1980.

Padre: ¿repartís la comunión en la mano?" He aquí la respuesta: "Sí; existe una Carta de la Santa Sede en la que se justifica la existencia de ese permiso especial. Sin embargo, yo digo que no soy partidario de ello y que tampoco puedo recomendarlo. Pero, puesto que existe aquí el permiso especial, y éste es un deseo de distintos obispos, me he sometido a las circunstancias de estas diócesis"; y 3) en otra ocasión recordaba y advertía que "estaba prohibido la comunión en la mano en su diócesis, donde sólo permitiré la comunión en la lengua y de rodillas" [95], recalcando "que no se admite que los fieles tomen por sí mismos el Pan y el Vino consagrados" [96].

Esta actitud no ha tenido respuesta satisfactoria, ya que, por desgracia, la obediencia al Vicario de Cristo no es una virtud muy generalizada. Cabe destacar que Juan Pablo II, durante su viaje a Francia, del 3 de mayo al 2 de junio de 1980, se negó a dar la comunión en la mano a la esposa de Giscard d'Estaing, siendo éste presidente de la República francesa.

Por su parte, la Congregación para el Culto divino, en la Instrucción *Memorabile Domini*, de 29 de mayo de 1969, firmada por el prefecto, cardenal Gut, y el secretario Bugnini, hizo saber que la comunión en la boca era la más recomendable.

Ocupándose del tema, Jean Guitton, de la Academia francesa, escribía en *Le Croix*: "He oído que la comunión de rodillas y en la lengua acusa un estado de espíritu superado, humillante para el hombre adulto [...] La comunión, como indica su nombre, ha de manifestar la unión de todos, el olvido momentáneo de todas las diferencias. Si la nueva reforma opone entre sí a unas parroquias con otras, o dentro de una misma parroquia, en el momento sagrado del ágape de amor, enfrenta los tradicionales a los progresistas, que se observan calladamente, habría fracasado en su finalidad.

"No nos digan que la comunión en la boca y de rodillas era un rito humillante. Sería fácil responder que para recibir a Dios, lo menos inconveniente sigue siendo todavía la actitud de anonadamiento y de adoración" [97].

95 En la iglesia romana del Santísimo Nombre de María, el 1º de diciembre de 1989.

96 *Inestimabile Domini*.

97 Citado en *Fuerza Nueva* nº 140, del 25 de octubre de 1969, p.17.

La alarma se hace mayor si se advierten dos cosas: la primera, que como fruto de un falso ecumenismo se acepta la comunión en la mano a la manera protestante, lo que para la Reforma es lógico, ya que no admite la presencia real, sino la simbólica o espiritual de Cristo en su eucaristía. Toda muestra exterior que pueda manifestar lo contrario es condenable, pues implicaría una adoración sacrílega; y la segunda, que esta innovación era deseada desde hace tiempo por la masonería. Así se expresaba el ex canónigo de Perpignan y grado 33, Pablo Roca, quien escribió que, de esta forma, "la Eucaristía será un simple banquete –símbolo de la filantropía universal– cuando se dé el pan en la mano a esos antropófagos".

No puede extrañarnos que la alarma a que aludimos se haya convertido en toque muy grave de atención. Así, monseñor Emmanuel Milingo proclamó con vehemencia que la Eucaristía en la mano es abominable [98], y Teresa de Calcuta afirmó, con la autoridad moral que supone su beatificación, que "el peor mal que existe en el mundo hoy es la comunión en la mano" [99].

Ello no obstante, la Conferencia episcopal española, que no pudo probar que en España tenía arraigo la comunión en la mano, planteó el tema en varias de sus reuniones, sin conseguir los dos tercios de votos precisos para lograr éxito en Roma. La renovación del episcopado español, hecho, como es lógico, desde el Vaticano, hizo posible reunir el número de votos afirmativos y, sin probar el arraigo, introdujo –estimo que *"contra legem"*– el nuevo rito el 12 de febrero de 1975. A su favor se exponían varios argumentos, que en mi artículo, ya citado, combatí; entre ellos el de recuperar antiguas costumbres de los cristianos, como si lo antiguo fuera siempre lo mejor, y no fuera necesario rectificar, evitando así las consecuencias dolorosas que ya se produjeron en la época de San Pablo. Desde hace más de diez siglos la comunión en la mano estaba prohibida, y Pío XII, en la *Mediator Dei et Hominum* (del 20-11-1947, nº 18), incluye, a mi modo de ver, este regreso, en el "arqueologismo despertado por el ilegítimo Concilio de Pistoya", que ha penetrado en la Iglesia católica de hoy.

Como escribía Antonio Caponnetto, "ni el bien ni el mal intrínseco de algo está dado por su duración o antigüedad" [100]. No es cuestión de

98 Citado por Antonio Caponnetto en *El pan vivo. A propósito de la comunión en la mano*, ed. Santiago Apóstol, Buenos Aires 1996, p.8.

99 *The Wanderer*, del 23-3-1989, y *The Fatima Crusader*, de septiembre de 1982.

100 *El Pan Vivo*..., ob. cit., p.5.

antigüedad, sino de búsqueda del mejor modo. Y el "modo más fructuoso que encontró la Iglesia, andando el tiempo, es la comunión en la boca" (Pablo VI en *Memoriale Domini*). Por eso, el propio Pablo VI, después, pidió la continuidad de "tan antiquísima y venerable tradición".

Juan Pablo II, en la Instrucción de la Sagrada Congregación para los Sacramentos, *Inestimabile Domini*, del 24 de febrero de 1980, insistiendo en el tema, afirmó que "tocar las sagradas especies y su distribución con las propias manos, es un privilegio de los ordenados *«in sacris»* [por lo que] no se admite que los fieles tomen por sí mismos el pan consagrado y el cáliz sagrado, y mucho menos que lo hagan pasar de unos a otros". Santo Tomás, en la *Summa* (III 9.82, 43), advertía que "se consagran las manos del sacerdote para este sacramento", de donde se deduce que a ningún otro le es lícito tocarlo.

Aunque el Decreto de la Conferencia episcopal española obligaba al sacerdote a dar la comunión en la mano si el fiel se lo exigía, lo cierto es que carecía de facultades para hacer compatible en toda España el nuevo rito con el tradicional, ya que dicha Conferencia, por una parte, no es de Derecho divino, y, por otra, sólo el Obispo de cada diócesis puede, conforme a su "prudencia y conciencia", autorizar en la suya la nueva forma de recibir el sacramento eucarístico.

Prueba de ello es lo que ocurrió en la Argentina. Aprobada por su Conferencia episcopal la comunión en la mano en 1996, el obispo de San Luis, Juan Rodolfo Laise, no la autorizó en su diócesis. La reacción, no demasiado amistosa, de sus compañeros en el episcopado de la nación hermana, y del nuncio de Su Santidad, aconsejó al prelado consultar a Roma; y Roma, a través de la Congregación para el Culto y la Disciplina de los Sacramentos, contestó, el 7 de octubre de 1996, a monseñor Laise, subrayándole que había "obrado conforme a derecho [pues] no ha hecho más que cumplir con la obligación exigida por la Instrucción *De modo Sanctam Comunionem ministrandi*, impuesta a cada obispo, de discernir sobre las consecuencias que una alternativa a la práctica eucarística vigente podría ocasionar en la vida sacramental de los fieles".

En cualquier caso, comulgar en la mano exige que se cumplan los siguientes requisitos: 1) extender la mano izquierda en la que se deposita la Sagrada Forma; 2) tomarla con los dedos pulgar e índice de la derecha; 3) sumirla en presencia del sacerdote (y, como es lógico, en la del que, no siéndolo, administre la comunión). No se exige a éste úl-

timo ni al comulgante, como se exige al sacerdote que oficia, la purificación de las manos; lo que, a mi juicio, es una anomalía increíble.

Quiero señalar que hay dos textos en el Evangelio de San Juan, que, de algún modo, ponen de relieve que, salvo casos muy excepcionales (tener formas consagradas, y ser imposible encontrar un sacerdote, como ocurría en la zona roja española durante la guerra de la liberación), los laicos no deben tocar con sus manos (no consagradas) las divinas especies. Jesús resucitado le dice a María Magdalena (es decir, a un seglar): *"Noli me tangere"* (20,17), mientras que a Tomás, su discípulo, luego también de resucitar y ser ordenado *"in sacris"* en la Última Cena, amonestándole por su incredulidad, le invita de este modo: *"infer digitum tuum huc et vide manus meas; et affer manum tuam et mitte in latus meum"* (20,27).

4. El *Novus Ordo Missae*

Expuestos los temas: Presencia Real, Sacrificio y Eucaristía, conviene que nos ocupemos del debate surgido con la puesta en vigor del *Novus Ordo Missae*, en el que puede advertirse una clara influencia de la teología protestante. Un ilustre y conocido mariólogo, el claretiano Joaquín María Alonso, comenzaba así un artículo publicado en la revista *La Ilustración del Clero*: "¿Ha comenzado la era protestante de la Iglesia católica?" No fue el único que acusó esta influencia, que ya fue advertida, mucho antes del Concilio Vaticano II, por Pío XII, quien en su Encíclica *Mediator Dei et hominum*, del 20 de noviembre de 1947, reprobaba "la temeraria osadía de quienes introducen intencionadamente nuevas costumbres litúrgicas, [como] sucede en cosas de gravísima importancia: efectivamente, no falta quien use la lengua vulgar en la celebración del Sacramento eucarístico [cuando] el empleo del latín es una protección eficaz contra toda corrupción de la doctrina original, [o] desea volver al altar a su antigua forma de mesa" (nº 17 y 18). El mismo Pío XII, en septiembre de 1956, decía que "separar el tabernáculo del altar es separar dos cosas que deben permanecer unidas por su origen y naturaleza" [101].

Antes de la promulgación de la *Institutio Generalis Missalis Romani* y de la Constitución Apostólica *Missale Romanum*, en el Sínodo episco-

101 Discurso de clausura del Congreso Litúrgico de Roma.

pal de octubre de 1957, se sometió a juicio una "Misa normativa" que hacía tabla rasa de toda la teología de la Misa, acercándose substancialmente a la teología protestante [102]. Votaron en contra de la "Misa normativa" 104 obispos, y a favor 72. También fue rechazada por los teólogos que fueron consultados.

Pablo VI, para cumplir la Constitución *Sacrosanctum Concilium* (números 21 y 54), del Concilio Vaticano II, el 3 de abril de 1969 (Jueves Santo), promulgó, mediante la citada Constitución Apostólica *Missale Romanum*, el *Novus Ordo*. El nuevo Misal entraría en vigor el 30 de noviembre del mismo año 1969 (primer domingo de Adviento).

En el nº 7 del Capítulo II de la *Institutio Generalis*, se podía leer: "La Cena del Señor o Misa es la sagrada reunión (*«synapsis»*) o congregación del pueblo de Dios reunido en común y presidido por el sacerdote para celebrar el memorial del Señor [cumpliéndose así] la promesa de Cristo: «donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos» (Mt. 18,20)", añadiéndose en el nº 55, explicando la Consagración, que se trata tan sólo de "la narración de la institución de la Eucaristía por parte del sacerdote".

"Nada se dice [pues] de la presencia real de Cristo, del Sacrificio, ni del carácter del sacerdote que actúa *«in persona Christi»*, ni del valor intrínseco del sacrificio eucarístico, independiente de la asamblea de los fieles [103], ignora totalmente la Misa privada [que ya suprimió Lutero], el sacerdote aparece como representante del pueblo sacerdotal y recuerda la cena protestante y al memorial del Señor, que no es otra cosa que un recuerdo del sacrificio de la cruz y de la presencia espiritual de Cristo en la Eucaristía" [104].

La controversia a que dio lugar el cambio de rito, lo revelan los documentos emanados de la Santa Sede –demasiado numerosos– que prueban los titubeos, vacilaciones y posturas diferentes que se adoptaron como fruto del enconado debate.

El cambio litúrgico radical lo confirmaba el autor del mismo, Annibale Bugnini, Arzobispo titular de Docleciana [105], que lo describía como "la

102 *Breve examen crítico del "Novus Ordo Missae"*, Fundazione Lumen Gentium, Roma 1969, p.3.

103 Joaquín Sáenz y Arriaga, ob. cit., p.7.

104 "Note doctrinale sur le nouvel Ordo Missae", Suplemento de *Defense de Foyer* nº 111, 1970, p.11.

105 Monseñor Domenico Celada escribió en *Lo Specchio*, del 28 de junio de

más vasta que se recuerda en la historia multisecular de la Iglesia, y que tiende a cambiar radicalmente la faz de las Asambleas litúrgicas tradicionales" [106].

A tal fin, Bugnini convocó y contó con la colaboración de seis destacados protestantes: Georges, Jasper, Shephard, Konneth, Schmith y Max Thuriam [107].

No puede extrañarnos, por consiguiente, que el propio *L'Observatore romano* –conviene recalcarlo ahora– en su edición de 13 de octubre de 1967, ya lo anunciase al decir que "la Reforma litúrgica católica ha dado un notable paso al frente en la senda del Ecumenismo, pues se ha acercado más a las reformas de la Iglesia luterana".

No puede extrañarnos tampoco que esta innovación litúrgica, como escribe André Richard, produjese "en ciertos medios ardientes controversias. No es la primera vez que el sacramento de la unidad, es decir un signo maravilloso de unidad, produce la división" [108].

Dos cardenales tan destacados como Alfredo Ottaviani y Antonio Bacci, enviaron al Papa Pablo VI un escrito, fechado en Roma el 25 de septiembre de 1969, titulado *Breve examen crítico del "Novus Ordo Missae"*, en el que afirman que el *Novus Ordo Missae* "representa un alejamiento, de manera impresionante, tanto en su conjunto, como en detalle, de la Teología católica de la Santa Misa, tal como ella fue formulada en la sesión XXII del Concilio de Trento. Los cánones del Rito definitivamente fijado en aquel Concilio, constituían una barrera infranqueable contra toda clase de herejías, que atentaba contra la integridad de la Santa Misa".

1969, que Bugnini, en 1957, durante el pontificado de Juan XXIII, fue privado de la Cátedra de Sagrada Liturgia en la Universidad lateranense y destituido de su cargo de Secretario de la Comisión que preparó el esquema sobre la Liturgia para el Concilio Vaticano II. Ello no obstante, el 29 de febrero de 1964 fue nombrado Secretario de la Congregación para el Culto Divino que presidió el cardenal Giacomo Lercaro. También fue Secretario del "Consilium Execquendam Constitutionem de Sacra Liturgia". Fue destituido por Pablo VI y nombrado Pronuncio Apostólico en Irán. Algunos autores denuncian que ingresó en la Masonería, el 24 de abril de 1963, con el nombre de Buan.

106 *La reforma litúrgica*, BAC, 1999.

107 Sánchez Ventura: *Han convertido en protestante nuestra Misa tradicional*, ed. María Mensajera, Zaragoza 2000, p.11.

108 "Le mystere de la Messe dans le nouvel Ordo", Suplemento de *Documents-Paternité* nº 146, Abril 1970, p.1.

Esta carta tuvo su respuesta, como leemos en *"Noli me tangere"* [109], en la *Constitución Apostólica* del 28 de octubre de 1969, que retardaba dos años la entrada en vigor del *Novus Ordo* (del 30-11-1969 al 28-11-1971). El 21 de marzo de 1970 aparecía una versión de la *Institutio Generalis* del nuevo Misal, en la que se corrigen algunos artículos para que tengan un sentido más conforme a la Doctrina Católica, ya que esta definición pudo ser calificada de equívoca y protestante, hasta el punto de que un calvinista pueda aceptarla [110]. En España, el *Nuevo Ordo Missae* entró en vigor el 27 de noviembre de 1988, primer domingo de Adviento.

Más de acuerdo con la doctrina tradicional, en el nº 2 del Capítulo primero de la *Institutio Generalis* podemos leer que: "Cristo Señor instituyó el sacrificio eucarístico de su Cuerpo y de su Sangre y lo confió a la Iglesia, su Esposa bien amada, como memorial de su Pasión y de su Resurrección". Por su parte, Pablo VI ya había manifestado, en su alocución de 19 de enero de 1969, tratando de zanjar el debate, que, "la Misa es y sigue siendo el memorial de la Última Cena de Cristo, con la cual, el Señor, cambiando el pan y el vino en su Cuerpo y su Sangre, instituyó el sacrificio del Nuevo Testamento, y quiso que por la virtud de su Sacerdocio conferido a los Apóstoles, fuese renovado en su identidad, aunque ofrecido de un modo diferente, a saber, de manera no cruenta y sacramentalmente, en su perpetua memoria y hasta su último advenimiento". En *Mysterium fidei* (nº 3) Pablo VI subrayó que "Nuestro Salvador, en la Última Cena, instituyó el sacrificio eucarístico de su Cuerpo y de su Sangre, a fin de perpetuar el sacrificio de la Cruz a través de los siglos hasta su venida", y años antes, el 15 de septiembre de 1966, se pronunciaba así: "el misterio eucarístico representa y renueva el sacrificio de Cristo en la Cruz y es éste su significado primero y sacramental".

Lo cierto es que las modificaciones hechas en la Introducción al *Novus Ordo* no se reflejaron en el texto latino de la Misa, que permaneció intacto, y que se desbordó al hacer las traducciones a las lenguas vernáculas. A esos abusos litúrgicos alude E.S. Gisbert al escribir: "¡cuántas innovaciones antilitúrgicas, arbitrarias y no justificadas se han introducido [...] en esta época tormentosa y ya demasiado larga de la Iglesia" [111].

109 *"Noli me tangere". Sobre la comunión en la mano*, 2ª ed., Santander 1991, p.89.

110 "Note doctrinale sur le nouvel Ordo Missae", en Suplemento de *Defense de foyer*, nº 111.

111 *Un solo Señor*, ed. Balmes, Barcelona 1974, pp.88-91 y 150.

El acercamiento del nuevo Misal a la llamada Misa evangélica se explica por la colaboración que prestaron a Annibale Bugnini los seis "observadores" protestantes que ya citamos. Así, Max Thurian, de la Comunidad de Taizé, calvinista, decía en *La Croix*, el 30 de mayo de 1969: "quizás uno de los frutos [de la reforma litúrgica católica] puede ser el que los no católicos puedan celebrar la Santa Cena, con las mismas plegarias que la Iglesia católica". No estaba muy seguro de ello, porque el 6 de febrero de 1970, de algún modo rectificaba al manifestar que "el nuevo *Ordo Missae*, nada ha cambiado con respecto a la doctrina católica tradicional del Sacrificio Eucarístico". En esta línea, el pastor Schutz, prior de Taizé, el 21 de enero de 1970, hacía constar lo que sigue: "Tengo por cierto que en el nuevo *Ordo Missae*, la substancia de la Misa católica es la misma que aquella que siempre ha sido vivida y rezada".

Como podemos ver, las opiniones acerca de la reforma litúrgica de la Iglesia católica no coinciden. Así lo revela también la Declaración del Consistorio Superior de la Iglesia de la Confesión de Ausburgo, de Alsacia y Lorena, que el 8 de diciembre de 1973 declaraba que "las nuevas plegarias eucarísticas nos invitan a reconocer una teología evangélica [no propiciatoria] del sacrificio [por lo que] debería ser posible para un protestante reconocer también en la celebración eucarística católica la Cena instituida por el Señor".

Para mí, es evidente que, por una parte, el nuevo *Ordo Missae* no justifica la calificación de herético. Así lo reconoce explícitamente el máximo defensor de la Misa que se conoce como la de San Pío V, y que ha sido la tradicional desde el Concilio de Trento. Me refiero a Monseñor Marcel Lefebvre [112]. Ello no quiere decir que como fruto de ciertas podas, omisiones y añadiduras se puede deteriorar la fe y conducir a posiciones heréticas. ¡Qué a propósito viene recordar, aquello de *"Os bilingüe detestor"* (Prov. 8,13) el versículo del Eclesiastés (28,15): "el lenguaje de doble sentido será maldito" y la advertencia de San Alfonso María de Ligorio: "En cosa tan grave como la Eucaristía, no parece materia leve cualquier cambio deliberadamente hecho" [113].

La Eucaristía, en frase de Juan Pablo II, en su Encíclica *Ecclesia de Eucharistía*, "es un don demasiado grande para admitir ambigüedades y reducciones".

112 *Tradición católica*, Enero-Febrero 2007, p.421.
113 *Compendium Theologiae Moralis*, Lugdins 1853, pp.209 y 245.

Eulogio Salinas, comentando el punto de vista de Monseñor Lefebvre, escribía que "el rito de la Misa no es herético, pero es ambiguo y por ello expuesto a que se le use de un modo herético y se convierta el Santo Sacrificio de la Misa en un culto protestante".

En idéntica línea se pronunció, a través de un artículo publicado en el periódico madrileño *ABC*, Leopoldo Eulogio Palacios, manifestando que "a primera vista nada puede decirse contra el nuevo rito considerado en absoluto. Pero compararlo con la Misa tradicional es cosa distinta [ya que hay] una labor de tijera sobre la Misa originaria y a la poda se ha unido a veces la intromisión [...] y ya al principio se han suprimido también las oraciones introductorias al pie del altar, el Dios que alegra mi juventud, sin duda porque el altar ha cambiado de signo y ha sido sustituido por una mesa a la manera de los oficios protestantes".

Pesando, sin duda, sobre la conciencia de Pablo VI las consecuencias nefastas que, por los cambios a que nos hemos referido, sufría la Iglesia (nuevas interpretaciones para la fe y la disciplina, publicación del Catecismo holandés, cuyas graves desviaciones doctrinales no se corrigieron en su propio texto, sino mediante un simple apéndice, etc.), el 30 de junio de 1968 hizo pública una solemne Profesión de Fe, en cuyo nº 24 se lee: "la Misa que es celebrada por el sacerdote representando la persona de Cristo, en virtud de la potestad recibida por el sacramento del orden, y que es ofrecida por ella en nombre de Cristo y de los miembros de su Cuerpo, instituye realmente el sacrificio del Calvario, que se hace sacramentalmente presente en nuestros altares. Nosotros creemos así también [que] el pan y el vino consagrados por el sacerdote se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo, sentado gloriosamente en los cielos; y creemos que la presencia misteriosa del Señor bajo las apariencias de aquellas cosas, que continúan apareciendo a nuestros sentidos de la misma manera que antes, es verdadera, real y sustancial".

Ello no obstante, y debido a la crisis que padece la Iglesia, en la práctica, salvo excepciones, estimulantes de cara al futuro, podemos enumerar y reiterar, en algunos casos, hechos que prueban hasta qué punto se han producido alteraciones llamativas en la liturgia de la Santa Misa, que se ponen de manifiesto:

1) En la sustitución del altar, ara del sacrificio de Cristo, por la mesa (a la que nos acercamos para comer o cenar), olvidando que Pío XII en *Mediator Dei et Hominum*, de 20 de diciembre de 1947 (nº 18) señaló –como ya hemos dicho– que "se sale del recto camino, quien de-

sea devolver al altar su forma antigua de mesa". La desaparición del *"Introibo ad altare Dei"* prueba que la salida del "recto camino", y la celebración de la Misa *"coram populo"*, parece –a juicio de Robert Spaemann– "convertir al sacerdote en un animador" (*Alfa y Omega*, nº 548, de 31 de mayo de 2007).

A mi modo de ver, la Mesa del sacrificio incruento y anticipado de la Última Cena, adquiere el carácter de Altar en el monte Calvario, y se eleva, como un Gólgota místico, a un lugar más alto, más cercano a Dios.

¿Acaso, con esta finalidad de cercanía a Dios, no nos dicen algo el Sinaí, el Tabor, el Calvario, la montaña de las Bienaventuranzas, el monte de los Olivos, los montes a los que Jesús se retiraba para orar, y los numerosos monasterios erigidos en los lugares más altos de las sierras? El Altar, que significa lo que está en alto, se identifica de algún modo con el monte, lugar elevado, particularmente vecino a Dios, como explica y ejemplariza Benedicto XVI.

2) Desaparición del Crucifijo sobre la Mesa, recordatorio de que la Misa es fundamentalmente un sacrificio propiciatorio o expiatorio.

3) Se prescinde de las reliquias de los mártires, que figuraban en los antiguos altares, que habían de ser de piedra o de material noble, y que eran símbolo de la Piedra angular (Cristo). Las reliquias reposaban en cinco urnas incrustadas en la piedra [114].

4) Se ha separado –aunque no siempre– el Sagrario del Altar Mayor (sustituido por la Mesa) a lo que Pío XII también se opuso, repetimos ahora, al decir que "separar el Tabernáculo del Altar equivale a separar dos cosas que por su naturaleza deben permanecer unidas" [115].

5) Ha dejado de encenderse el pequeño cirio, colocándolo sobre el Altar, que en España se hacía desde la época de San Pío V, momentos antes de la Consagración, y que recordaba la presencia de quien es la "luz del mundo" (Jn. 8,12) y que debía conservarse donde se tenía esa costumbre, según el Código de Rúbricas, del 25 de julio de 1960, promulgado por el Papa Juan XXIII.

114 "Estos mártires –escribe el P. Sáenz– se unieron al sacrificio de Cristo, y sus reliquias traen el recuerdo del Apocalipsis: «Vi debajo del altar las almas de los que habían sido degollados, por la palabra de Dios y por el testimonio que guardaban» (6, 9)", ob. cit., p.45 y 46.

115 *Jesús de Nazaret*, Librería Editrici Vaticana, 2007, pp.356-357.

6) Por falta, sin duda, de acólitos que ayuden al sacerdote, en las Misas no suele tocarse la campanilla en el momento de alzar, que es algo así como un anuncio jubiloso a la Creación, de que ella también será liberada por Cristo (Rom. 8,19-22).

La Eucaristía, las transubstanciaciones del pan y del vino (que tipifican a todo el Cosmos), anuncian que la creación irracional será también transformada y redimida, postrándose en adoración, como ahora deben hacer los fieles al consagrar el sacerdote en la Misa [116].

7) Se permanece de pie, por parte de muchos fieles, no impedidos para arrodillarse, durante la Consagración, lo que se hace más irreverente en el momento de elevar, para su adoración, la Sagrada Forma y el Cáliz que contiene la Sangre de Cristo (la elevación de la Sagrada Forma se viene haciendo desde el siglo XI, y la del Cáliz desde el siglo XIV) [117].

8) No suele utilizarse la patena o una bandeja –aun cuando está dispuesto– para que al dar la comunión no caigan al suelo las formas consagradas; y no se purifica el lugar en que cayó la Forma.

9) Expresiones exageradas en el rito de la paz, que producen cierta confusión en la asamblea, precisamente antes de la comunión, por lo que dice Benedicto XVI, en *Sacramentum caritatis* (nº 491), que "sería bueno [limitar], por ejemplo, el intercambio de la paz a los más cercanos [o a un] momento antes de la presentación de las ofrendas" [118].

10) Se elude –aunque se va rectificando– lavar las manos antes del oratorio y la purificación de los dedos después de comulgar, y, por supuesto, no se hace dicha purificación a quien comulga recibiendo la Sagrada forma en la mano.

11) La oración "Por Cristo, con Él y en Él" reservada al Sacerdote, venía, en general, y todavía viene siendo, pronunciada juntamente con él, y en voz alta, por los fieles.

12) Como señaló el obispo de Leiría-Fátima, el 13 de mayo de 1982 (y puede leerse en *Vidente de Fátima*, de mayo-agosto de 1984),

116 Pío Parch, *Sigamos la Santa Misa*, ed. Luis Gilio, 2ª ed. Barcelona 1936, pp.93 y 127.

117 Hay concedidas 7 años y 7 cuarentenas de Indulgencias a quienes al mirar la Sagrada Forma durante la elevación digan "Señor mío y Dios mío".

118 La Conferencia episcopal española manifiesta que puede darse la paz, estrechando las manos, con una reverencia o inclinación de cabeza, o diciendo *"Pax Christi"*.

“casi desapareció la acción de gracias individual y todos huyen apresuradamente después de comulgar cuando tienen realmente a Jesús dentro de sí los diez o quince minutos de permanencia, según la medicina. La acción de gracias individual es recomendada por lo menos en tres documentos de la Santa Iglesia, la Encíclica *Mysterium Fidei*, la Instrucción *Eucharisticum mysterium* y la edición típica del Misal Romano”.

Resulta llamativo que, con muy pocas excepciones, la Misa se ofrece totalmente en lengua vulgar, con la violación evidente de cuanto dispone la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, del Vaticano II, en la que, por lo que ahora nos concierne, son de especial importancia los nº 22, 36, 40 y 54, conforme a los cuales “la lengua latina, salvo derechos particulares, sea conservada en los ritos latinos (36,1). Se puede conceder –sin embargo– a la lengua vulgar una parte más amplia (36, 2), cuidando de que los fieles sepan recitar y cantar juntos, también en lengua latina, la parte del Ordinario de la Misa, que les corresponde (nº 54)”. Se deja, no obstante, a las Conferencias episcopales la posibilidad de un uso mayor de las lenguas vernáculas.

Dejemos constancia de las palabras de Pablo VI, el 7 de marzo de 1965: “La Iglesia –por una aspiración más grande para su universalidad– hace un sacrificio renunciando al latín, lengua sagrada, bella, expresiva, elegante. Sacrifica siglos de tradición y de unidad de la lengua”. Estas palabras no son fáciles de coordinar con lo que –ya citadas– leemos en la *Mediator Dei* de Pío XII: “no falta quien usa las lenguas vulgares en la celebración del culto eucarístico [siendo así] que el empleo del latín es una protección contra toda corrupción de la doctrina original”.

No puede olvidarse que el Concilio de Trento prohibió la Misa en lengua vulgar (Sesión 22, cap. 8), y que tanto Clemente XI como Pío VI calificaron la propuesta de introducir preces litúrgicas no en latín de “falsa, temeraria, perturbadora del orden prescrito para la celebración de los misterios, consciente de males mayores”.

Por si ello fuera poco, “las traducciones de los textos litúrgicos a las lenguas vulgares”, que conforme al nº 40 de la Instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos, del 25 de septiembre de 1964, “deben hacerse sobre el texto litúrgico latino”, han podido ser calificadas de “adaptaciones libres” [119]. Juan Pablo II, subrayando en *Redemptor hominis*, del 4 de marzo de 1979, que en no pocas ocasiones se han co-

119 *Le Sacrifice de la Mess aujourd’hui*, Documents-Paternité, Sept. 1970, p.16.

metido verdaderos sacrilegios, dijo, en su visita a Fulda, que "la liturgia ha sido traicionada y que los traductores la han destrozado". Por otra parte en *Vox Voce* [120], refiriéndose a la traducción italiana –que puede, a mi juicio, generalizarse– se lee, entre otras cosas, que en ella hay "ignorancia del latín litúrgico, así como del clima teológico y del significado técnico del lenguaje, [de tal forma que] esta ignorancia e imprecisión son más densas precisamente en temas en que la ambigüedad terminológica puede insinuar dudas dogmáticas o doctrinales".

El actual Pontífice, Benedicto XVI, en *Jesús de Nazaret* se refiere al Concilio de Nicea, que incorporó al Credo la palabra *"homoousios"* (de la misma substancia), con lo que declara que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son el mismo Dios" [121]. Es muy significativo que la palabra *"homoousios"* se conserve en la Misa mozárabe.

Insistiendo en el tema, Juan Pablo II, en su saludo a la Asamblea Plenaria de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, el 29 de septiembre de 2001, dijo: "Yo exhorto a los Obispos y a la Congregación a poner mucho cuidado en las traducciones litúrgicas, para que sean fieles a las típicas ediciones originales respectivas en lengua latina. Una traducción no es, en realidad, un ejercicio de creatividad, es más un cuidadoso trabajo de cara a conservar el sentido original sin cambios, omisiones ni adiciones. Si no se contemplan estos criterios sería necesario y urgente trabajar en la revisión de ciertos textos".

No es posible, aquí y ahora, hacer una exposición exhaustiva de estas adaptaciones libres, calificadas de traducciones. Voy a referirme sólo a tres, relacionadas con el Credo, con la presentación de las ofrendas y con la Consagración.

En el Credo se dice que Jesucristo, Hijo único de Dios, es "de la misma naturaleza que el Padre", cuando en realidad son de la misma substancia. Así lo aclara –aunque no se haya rectificado el texto– Pablo VI, que en el *Credo del Pueblo de Dios* proclama que nuestro Señor Jesucristo es consubstancial al Padre en *"homoousios Patri"* (nº 11). Tres dedos, cada uno de tres manos, de personas distintas, son de la misma naturaleza, pero no de una misma mano, mientras que tres dedos de una misma mano son tres, como son tres las Personas divi-

120 Nº 2, Abril-Mayo de 1968, Roma, p.1.
121 Ob. cit., p.368.

nas, pero las tres Personas divinas son de la misma substancia, es decir consubstanciales. Pues bien, el texto latino de la nueva Misa no alude a la misma naturaleza sino que proclama que Cristo es *"consubstantialem Patri"*.

En la plegaria eucarística se pide al Padre que las ofrendas, por la consagración, "sean Cuerpo y Sangre de Jesucristo", lo que es correcto, pues el "sean" parece referirse a la transubstanciación, que supone un cambio ontológico del pan y del vino que se ofrecen. Sin embargo, inmediatamente antes de la Consagración se pide que "sean para nosotros" Cuerpo y Sangre de Jesucristo, con lo que se da la impresión de que la presencia de Cristo no es real, sino espiritual o simbólica, es decir, sólo para nosotros, porque hacemos un acto de fe, conforme a la doctrina protestante.

Después de la Consagración del Cáliz, en el texto latino se dice que la sangre de Cristo será derramada *"pro multis"*, y en su traducción a nuestro idioma, como a otros, se sustituye el *"multis"* (muchos) por "todos los hombres". Se trata, por lo tanto, no de una traducción, por otra parte muy sencilla, sino de una sustitución. Esta sustitución no puede decirse que sea heterodoxa o herética, toda vez que el derramamiento de la sangre fue por todos, ya que la redención tiene un aspecto objetivo, pero tiene, a la vez, un aspecto subjetivo, ya que no es aprovechada por todos, por lo que es infructuosa para los que la rechazaron o rechazan. Ya el *Catecismo Romano* de San Pío V, para la Iglesia universal, apuntaba estos dos aspectos al decir: "Habrá que reconocer que el Salvador derramó su sangre por la salvación de todos, pero si nos fijamos en el fruto que de ella sacan los hombres, sin dificultades conprenderemos que su utilidad no se extiende a todos, sino únicamente a muchos".

Ahora bien, esta licitud no impide ignorar que esta traducción del texto latino es inexacta, y desobedece lo dispuesto por la Sagrada Congregación de Ritos, ya citada. En este caso, además –con lo que se resalta la desobediencia de los traductores–, las palabras *"pro multis"* son sagradas, ya que son las que emplean los evangelistas Mateo (26, 28) y Marcos (14,24), y además pueden considerarse *"verba Salvatoris"*, *"sermo Christi"*.

La Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, en julio del 2005, se pronunció así: "el Rito romano en latín siempre ha usado «*pro multis*» y nunca «*pro omnibus*». «Por muchos», es una traducción fiel de «*pro multis*», en tanto que «por todos» es una

explicación catequética. [Se solicita por ello de] las Conferencias episcopales [preparar a los fieles para] la introducción de una precisa traducción en lengua vernácula de la fórmula «*pro multis*»".

Aunque no se trate de traducciones, se advierte que, con mucha frecuencia, el sacerdote corrige el texto latino de la presentación de las ofrendas, en el que se habla de "este sacrificio mío y vuestro", al sustituir esta frase por las de "este sacrificio", "este sacrificio nuestro", "este sacrificio nuestro y de la Iglesia", o "esta eucaristía", con lo que se aproximan al protestantismo, que no distingue entre el sacerdocio ministerial, que imprime carácter al recibir el sacramento del Orden, y el sacerdocio común de los fieles, que les corresponde por razón del sacramento del Bautismo.

Finalmente, cabe señalar que en este año 2007, en el que escribo, en una diócesis española he asistido a una ¿Misa? en la que no hubo Consagración, y, por tanto, no hubo Sacrificio. A los fieles se les dio la Comunión por el sacerdote oficiante tomando éste las sagradas Formas del Sagrario.

Ello no obstante, la crisis interna de la Iglesia ha permitido que existan textos oficiales contradictorios y que, de hecho, por parte de la mayoría de los obispos haya una manifiesta hostilidad hacia la Misa tridentina, a pesar de que en algunos casos, como en el del "Instituto de Cristo Rey Sumo Sacerdote", la autorización a sus presbíteros para la observación del rito tradicional haya sido expresa.

Por orden cronológico voy a transcribir algunos de los textos de los que tengo noticia.

La Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia, del Concilio Vaticano II, dice en su nº 4 que: "el sacrosanto Concilio, ateniéndose fielmente a la Tradición, declara que la Santa Madre Iglesia atribuye igual derecho y honor a todos los Ritos legítimamente reconocidos y quiere que en el futuro se conserven y fomenten por todos los medios", añadiendo en el nº 23-3 que "nadie, aunque sea sacerdote, añada, quite o cambie cosa alguna, por iniciativa propia en la liturgia".

Todo ello fue confirmado por Pablo VI en *Sacramentum Liturgian diligenter servari*.

El mismo Bugnini (aunque no aclarando de qué rito se trataba) escribía en *L'Osservatore Romano*, de 4 de octubre de 1967, que "permanece válida y vital la posibilidad de celebrar la Misa en latín o en len-

gua vulgar", añadiendo en *La Avenire d'Italia*, del 23 de marzo de 1968, que "el latín no está abolido, ni de derecho ni de hecho. La celebración sin pueblo será en latín y ciertas Misas con pueblo serán en latín".

El Cardenal Ottaviani dijo en 1971: "que yo sepa, el rito de Trento no está abolido".

Juan Pablo II, en *Dominicae Cenae,* de 1980, escribía: "Se habrá de respetar en todas sus partes la sensibilidad de aquellos que se sienten unidos a la tradición litúrgica latina, por medio de una amplia y generosa aplicación de aquellas normas, emanadas hace algún tiempo, de esta Sede Apostólica para el uso del Misal romano, según la edición típica de 1962".

Juan Pablo II, en su *Motu Proprio*, Carta Apostolica *Ecclesia Dei*, del 2 de julio de 1988, dispuso: "Concedo a los sacerdotes poder celebrar la Santa Misa de San Pío V, utilizando el Misal romano, según la edición típica de 1962. Se habrá de respetar en todas partes a los que se sienten unidos a la Tradición latina".

El mismo Pontífice, el 21 de septiembre de 2001, en el "Saludo a la Asamblea Plenaria de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos", a que ya hemos hecho referencia, elogiaba así la Misa tradicional: "En el Misal Romano, conocido en la época de San Pío V, se encuentran magníficos rezos con los cuales el sacerdote expresa el más profundo sentimiento de humildad y de reverencia en relación a los misterios sagrados".

Una Comisión cardenalicia nombrada por Juan Pablo II, en 1988, estableció que "ningún obispo tiene derecho a prohibir a un sacerdote el Misal de San Pío V".

La protesta en contra de los cambios litúrgicos tuvo una enorme repercusión. El propio Pablo VI, en la audiencia del día 28 de marzo de 1977, dijo que "la Iglesia necesita dar marcha atrás para apoyarse sobre la Roca de la tradición viva [y] para avanzar con seguridad por los nuevos caminos". Esta marcha atrás se sigue haciendo necesaria. No podía en efecto, pasar, sin tenerla en cuenta, la observación de quienes advirtieron que el espíritu protestante se ha colado en la Liturgia católica por las grietas de un mal entendido ecumenismo [122], hasta el

122 *Una Voce*, del 3 de julio de 1968, p.4, y "De rodillas", *Mensajeros de la Vida*, 4ª ed., Abril 1999, p.53.

punto de que ha podido escribirse que la "reforma litúrgica ha sido repentina y brutal, [pues] los reformadores han aprovechado al máximo la situación de la Iglesia en la que la autoridad es ignorada".

Juan Pablo II, en *Inestimabile Dei*, denunciaba las consecuencias del cambio, tales como la "creciente pérdida de lo sagrado", así como "la desorientación de los fieles, la inseguridad doctrinal y la perplejidad del pueblo de Dios".

Por su parte, el Papa actual, Benedicto XVI, antes de acceder al solio pontificio, en su autobiografía, *Remembranzas de mi vida, de 1927 a 1967* [123], escribió que "la drástica manera como el Papa Pablo VI reformó la Misa, provocó un daño muy grave a la Iglesia [por lo que] es dramáticamente urgente restaurar la liturgia ya conocida"; añadiendo, en otro lugar, esta indicación bien concreta: "es preferible que el sacerdote dé la cara hacia el Sagrario antes que hacia el pueblo". El propio Ratzinger previó "reparar el gran daño causado a la Iglesia Católica con la supresión de la Misa tradicional" [124].

Antes de concluir, quiero abordar dos temas sobre la Eucaristía y el Santo Sacrificio de la Misa, para dejar bien claro dos cosas: la primera, que llamar Misa evangélica, es decir, a la protestante, es un error, ya que en ella no hay Eucaristía; y la segunda, que la Misa tradicional, es decir, la que se llama de San Pío V, y que ha estado vigente para el rito latino hasta la entrada en vigor del *Novus Ordo*, jamás ha estado prohibida.

Por lo que respecta a la Misa evangélica, cuya denominación los protestantes detestan, hay que insistir que en la misma no hay sacrificio expiatorio, sino recuerdo del hecho histórico, encorsetado en el tiempo, que tuvo lugar en el Calvario, y que, por lo tanto, no hay sacramento eucarístico, ni participación, comulgando de la víctima que de modo incruento se ha inmolado. En la Eucaristía protestante sólo hay una conmemoración de la Última Cena, una cena (anatematizada, por el Concilio de Trento, en su sesión XXII, canon 1) similar a la que se realiza con ocasión de un acontecimiento familiar, y, por ello, de un ágape fraterno, en el que se trae a la memoria el ágape pascual del Cenáculo, haciéndose presente el Señor de un modo no real, sino espiritual, por la fe de

123 Citado por Francisco Sánchez Ventura, *En defensa de la Misa tradicional*, ed. María Mensajera, Zaragoza 2002, p.200.

124 Ob. cit., p.9.

los creyentes. De aquí, que Lutero escribiera *De abroganda Misa privata*, ya que para celebrar una Cena son precisos los comensales [125].

En cuanto a la licitud de la Misa Tradicional, conviene repetir las palabras de Ratzinger en una conferencia pronunciada en Roma, el 24 de octubre de 1998: "El Concilio ha ordenado una reforma de los actos litúrgicos, pero no ha prohibido los anteriores [y] estamos orgullosos de tener tradiciones diversas". Como prueba de ello, en varias iglesias italianas y en veintidós de Roma, por disposición del Cardenal Vicario Dell'Acqua, se dice la Misa tradicional.

El mismo Ratzinger, insistiendo en el tema, dijo, antes de su elevación al pontificado: "Es importante para la correcta concienciación en asuntos litúrgicos que concluya de una vez la prescripción de la liturgia válida hasta 1970. Quien hoy aboga por la perduración de esa liturgia o participa en ella es tratado como un apestado; aquí termina la tolerancia. A lo largo de la historia nunca ha habido nada igual; esto implica proscribir también el pasado de la Iglesia. Y de ser así ¿cómo confiar en su presente? Francamente, yo no entiendo por qué muchos de mis hermanos obispos se someten a esta exigencia de intolerancia, que, sin ningún motivo razonable, se opone a la reconciliación interna de la Iglesia", añadiendo que "la liturgia de la palabra tendría que ser en lengua vernácula, pero, a pesar de todo, debería haber un ingrediente fundamental en latín, que nos uniera. Yo estaría a favor de un nuevo aperturismo a lo latino" [126].

Quiero traer a colación –porque las comparto–, las palabras de Leopoldo Eulogio Palacios en el artículo al que antes aludí. Esas palabras, ligeramente corregidas, son las siguientes: "quizás el caballo de batalla del actual catolicismo galopa por un círculo vicioso, unos dan a entender que hay que aceptar el nuevo rito porque lo ha promulgado [el] Papa, y otros contestan que no hay que aceptar al Papa, puesto que no deroga, sino que mantiene el nuevo rito".

Los que estamos incómodos ante la inquietud que ha producido la reforma litúrgica, como otros cambios posconciliares, nos encontramos, concluye Leopoldo Eulogio Palacios, "desamparados de la mayor par-

125 Obsérvese, que tanto en el *Motu Proprio* como en la Carta, Benedicto XVI habla de celebrar la Santa Misa y no de celebrar la Eucaristía. También y muy reiteradamente habla de la Santa Misa en *Sacramentum caritatis*, al igual que lo hacía Juan Pablo II en *Ecclesia de Eucharistia*.

126 *Dios y el mundo*, ob. cit., pp.392-395.

te del alto clero, pero obedientes al mandato de Dios, manifiesto en la tradición sagrada [...] firmes en medio del espiritual cataclismo, apoyados en las escasas columnas de la Iglesia que todavía resisten a los embates del infierno [...] Se dice que hay fuertes muros que aún pueden resistir hasta que asome la aurora, y estos católicos esperan (esperamos) con paciencia el amanecer, aunque tengan que pernoctar entre ruinas".

Creo sinceramente que el Papa Benedicto XVI, con la prudencia que exige un tiempo de crisis, trata de enderezar el camino, y de superarla, al reconocer, en la Carta a los Obispos que acompaña a su *"Motu proprio" Summorum Pontificum*, del 7 de julio de 2007, que "en muchos lugares [la Misa] no se celebraba de una manera fiel a las prescripciones del nuevo Misal, sino que éste llegó a entenderse como una autorización e incluso como una obligación a la creatividad, la cual llevó a menudo a deformaciones de la Liturgia al límite de lo soportable [de tal forma que] han sido profundamente heridas por las deformaciones arbitrarias de la Liturgia personas que estaban totalmente radicadas en la fe de la Iglesia", añadiendo que la llamada Misa tradicional o de San Pío V, en su redacción de 1962, anterior al Concilio, aprobada por Juan XXIII, "no ha sido nunca jurídicamente abrogada y, por consiguiente, en principio, ha quedado siempre permitida [y que] lo que para las generaciones anteriores era sagrado, también para nosotros permanece sagrado y grande y no puede ser de repente totalmente prohibido".

En esta dirección, el Papa, en *Sacramentum caritatis*, del 22 de febrero de 2007 (nº 62) escribe: "exceptuadas las lecturas, la homilía y la oración de los fieles, sería bueno que [las] celebraciones fueran en latín; también se podrían rezar en latín las oraciones más conocidas de la tradición de la Iglesia. Pido que los futuros sacerdotes, desde el tiempo del seminario, se preparan para comprender y celebrar la Santa Misa en latín, además de utilizar textos latinos y cantos en gregoriano, se procurará que los mismos fieles conozcan las oraciones más comunes en latín y que canten en gregoriano algunas partes de la liturgia". No contento con estas sugerencias, el Pontífice, en su viaje a Brasil –luego de manifestar su tristeza por el panorama religioso del país–, según recogía el diario madrileño *ABC* del 12 de mayo de 2007, exigía "mejorar la disciplina en materias importantes como la liturgia [y] una aplicación más correcta del Concilio Vaticano II en la liturgia para devolverle su carácter sagrado".

Sentado todo esto, Benedicto XVI, en su *Motu Proprio*, al que acompaña la Carta a que acabamos de referirnos, y con la misma fecha, establece que "el Misal Romano promulgado por San Pío V, y nuevamente por el beato Juan XXIII, debe considerarse como expresión extraordinaria de la «*Lex orandi*» y gozar del respeto debido por su uso venerable y antiguo [habiendo pues] dos expresiones [las de este Misal y del aprobado por Pablo VI] de la «*Lex orandi*» de la Iglesia [y] son, de hecho, dos usos del mismo rito romano. Por eso, es lícito celebrar el Sacrificio de la Misa según la edición típica del Misal Romano promulgado por el Beato Juan XXIII, que no se ha abrogado nunca, como forma extraordinaria de la liturgia de la Iglesia".

El Papa, a continuación, señala las condiciones para el uso de este Misal, que conviene que el lector conozca. Me permito destacar el párrafo 1° del art. 5° que dice así: "En las parroquias, donde haya un grupo estable de fieles adherentes a la presente tradición litúrgica, el párroco acogerá de buen grado su petición de celebrar la Santa Misa (125), según el rito del Misal Romano editado en 1962".

El drama anglicano en la geografía católica de John H. Newman

Mario Enrique Sacchi

Los católicos educados fuera de los ámbitos anglosajones tropiezan con dificultades al tratar de comprender diversos aspectos de la vida del cardenal John Henry Newman, sobre todo aquellos relativos a su presencia en el panorama espiritual y cultural británico después de su conversión al catolicismo. Quizás una de las causas de dichas dificultades radique en la magra estima que consuetudinariamente se ha deparado a la conversión en las naciones de raíces latinas. Dado que en estas naciones se suele ver en el catolicismo algo casi consubstancial con ellas mismas, la conversión aparece ante muchos ojos como un fenómeno extraño y de ocurrencia esporádica que no habría afectado en forma destacable la trayectoria histórica de sus pueblos. Pero, a pesar de esta deficiente evaluación de la conversión, se debe reconocer que las naciones latinas, con la excepción de Francia, han depreciado su impronta porque no han sido escenarios de las controversias religiosas ni de las guerras que sacudieron a varias regiones de Europa a partir del estallido de la Reforma en el siglo xvi. En la patria de Newman no ha sucedido otro tanto porque allí, desde más de cuatro siglos atrás, los conversos al catolicismo nunca han podido dejar de arrastrar la catalogación pública de renegados. No extraña, luego, que en la atmósfera reinante en la Anglia moderna las conversiones al catolicismo, en el mejor de los casos, hayan sido sospechadas de intentos subversivos destinados a quebrantar el orden constitucional, la paz social y la unidad de la Iglesia de Inglaterra.

La incorporación de Newman a la Iglesia de Roma le valió transitar el mismo camino que todo converso estaba obligado a recorrer después de incurrir en el reato de perfidia, según la interpretación anglicana de esta metamorfosis espiritual equiparada a la insolencia. Hoy a muchos

les cuesta bastante ponderar su conversión porque han perdido de vista qué ha significado esta decisión capital, tal cual la ha obrado quien la ha obrado, y en qué paisaje hubo acontecido. Por cierto, no nos corresponde ensayar una intromisión imposible e irreverente en la intimidad del alma de alguien que se ha entregado piadosamente a escrutar los designios que Dios había reservado para su vida. Nos limitamos tan sólo a retrotraer la mirada a aquel Newman a quien la Iglesia esperaba y abrió sus brazos para acogerle imperecederamente.

Si en 1845 los editores del *Times* hubiesen tenido la ocurrencia de publicar en sus páginas una semblanza del autor del *Sueño de Geroncio*, seguramente hubieran subrayado que el Dr. John Henry Newman era un distinguido *clergyman* que brillaba con luz propia en la cúspide de la *academia* inglesa. Gozaba del reconocimiento unánime de sus dotes de caballero de singular refinamiento, no menos que del prestigio indisputable de ser el gran orador sagrado de aquellos días. No por acaso Oriel era envidiado por los restantes colegios oxonienses por haberse honrado contándole en su claustro y, de manera concomitante, por haber privado a los otros de lucirle en sus estrados. Nadie ponía en duda que el Dr. Newman, además, era el más afamado historiador del cristianismo entre todos los *scholars* que en fecha reciente habían desempeñado igual oficio en la Universidad de Oxford y que, en tal condición, su nombradía no iba a la zaga de la celebridad alcanzada por sus colegas alemanes. Por fin, holgaba decir que era un escritor cuyos trabajos eran saludados con entusiasmo por sus ávidos lectores. En consecuencia, nadie por entonces hubiese puesto en tela de juicio la veracidad de un informe sobre la fisonomía de Newman redactado en estos términos. Pero, ¿cómo entender que esta figura sobresaliente de la Iglesia de Inglaterra, de la corporación universitaria y de las letras nacionales británicas haya tenido la osadía de mortificar a la sociedad de sus compatriotas y a la misma casa real desafiando justamente el elemento definitorio de la moderna Albion, o sea, la ruptura cismática con el pontificado romano?

En la Inglaterra de mediados del siglo XIX la conversión de un súbdito de la corona británica al catolicismo se podía medir tanto en función de las razones religiosas que movían a tomar tal determinación cuanto a la luz del significado político que se asignaba a un hecho de este cariz, a saber: el abandono de la causa nacional mediante el traspaso a las filas papistas. Sin embargo, la circunstancia era considerada aún más grave cuando el protagonista de un episodio de tal índole ostentaba la jerarquía eclesiástica, civil y académica de un hombre de

la talla de Newman. En aquel tiempo toda Inglaterra tenía claro que los *scholars* enrolados en el Movimiento de Oxford ya habían dado muestras de su propensión a exteriorizar actitudes díscolas y poco convencionales que no estaban exentas de desembocar en altercados de importancia todavía mayor, pero hasta entonces ninguna personalidad prominente, ni en Oxford ni en ninguna otra parte, se había atrevido a renunciar al *establishment* ni a conmocionar tan escandalosamente al conjunto de los estamentos de la comunidad británica emprendiendo viaje a Roma. No por acaso se ha retratado a Newman como un "nuevo Savonarola" en una Oxford victoriana de sugestivas semejanzas con la vieja Florencia de los Medici [1].

No se puede captar la magnitud del desencanto que produjo en Inglaterra la conversión de Newman si se omite cualquiera de los elementos evaluados en aquellas circunstancias por los hombres que acusaron el doble impacto de su apartarse del anglicanismo y de su profesión de fe católica. Ante todo, su persona. Ya el *fellow* y *tutor* de Oriel, ya el vicario de St. Mary the Virgin, no era uno más entre los maestros de la Universidad de Oxford ni entre los miembros de la clerecía anglicana; al contrario, en su época Newman descollaba en los medios selectos de la iglesia de Inglaterra exhibiendo una resonancia no inferior a aquella que le había catapultado a la celebridad ya antes de su retiro de las aulas de Oriel en 1832. Luego hay que tomar en cuenta al teólogo, pues en Inglaterra no había florecido ningún *divine* tan destacado como Newman desde los días de Joseph Butler (1692-1752), sucesivamente obispo de Bristol y de Durham, a quien el cardenal llamó "el nombre más grande en la Iglesia anglicana" [2]. Tampoco se debe olvidar que el pensamiento católico penaba un largo exilio de los claustros universitarios y de la sociedad británica en general, a tal punto que habría que remontarse hasta el siglo XVII para encontrar un teólogo o filósofo católico parangonable con Newman, es decir, desde que el irritable John Sergeant arremetiera contra Locke, Stillingfleet, Tillotson y tantos otros pensadores con una vehemencia rayana en la iracundia. Filósofo y teólogo de dotes inusuales, la obra de Sergeant (16231710), que sepamos, aún no ha sido estudiada con el detenimiento que me-

1 "Como la Florencia de los Medici, Oxford fue sacudida por un nuevo Savonarola" (W. BARRY, "John Henry Newman", en *The Catholic Encyclopedia* [New York: Robert Appleton Co., 19051914], vol. X, rpt., Online edition by K. Knight [1999]).

2 Apud R. BAYNE, "Introduction" to J. BUTLER, *The Analogy of Religion Natural and Revealed*, 4th rpt. (London & New York: J. M. Dent & Sons Ltd. & E. P. Dutton & Co., 1936), p. VII.

rece. Pasó gran parte de su vida en Lisboa, donde recibió la ordenación sacerdotal, y es recordado más que nada por la penetración de la crítica que dirigió a la filosofía de John Locke. En su tiempo cosechó fama de polemista impulsivo y empedernido, lo cual llevó a algunos a sospechar de su cordura [3]. Por fin, no se debe olvidar que Newman se convirtió al catolicismo en las mismas jornadas en que Inglaterra disfrutaba como nunca las bondades de su gloria nacional. El reinado de Victoria marcó el cenit del mal llamado *imperio británico* tendiendo un manto de sombra sobre la fuerza política otrora ostentada por Francia, España y Portugal. Ningún otro país le disputaba su formidable poderío militar, su capacidad inversora, la versatilidad de su comercio y las habilidades de una diplomacia sólida y eficazmente identificada con los intereses vernáculos. Ciertamente, en medio de esta atmósfera de prosperidad, esplendor y orgullo nacionales, el alma británica reputó inconcebible el que un hombre ilustre del prestigio de Newman se pasara a las filas católicas.

La conversión de Newman al catolicismo fue el baldazo de agua fría que antecedió a una decepción que el anglicanismo nunca terminó de superar. Su conversión de ninguna manera fue un episodio motivado en razones políticas, pero no pudo dejar de afectar la médula de la Gran Bretaña moderna, a saber: la simbiosis, tan ininteligible cuan indescifrable, de la organización y de la vida política nacionales y de la religión anglicana. El entremezclamiento de esta religión y de la vida política inglesa no podía ser cuestionado sin incurrirse en una prevaricación pública que era vista como una combinación de herejía y sedición. Sin necesidad de que los incursos en este delito fuesen sediciosos ni herejes, la aleación artificiosa de la vida política y de la religión anglicana forzaba la impresión de que el desafío al anglicanismo era un atentado contra los pilares civiles del estado, sobre todo si se lo ejercía en nombre de la doctrina y de la autoridad de la Iglesia católica, pues la religión oficial de Inglaterra, por más que siempre haya invocado la anglicidad como su constitutivo esencial, jamás ha conseguido disimular que sus orígenes, su desenvolvimiento histórico y toda su existencia se definen exclusivamente por su aversión al pontificado romano. Rarísimo, entonces, hubiese sido que, cuando Newman se convirtió al cato-

3 Cfr. E. Burton, "John Sergeant", en *The Catholic Encyclopaedia*, ed. cit., vol. XIII. Esta breve reseña pasa por alto toda referencia al pensamiento de Sergeant y menciona apenas unos pocos escritos de polémica apologética sin colacionar sus trabajos filosóficos mayores.

licismo, alguien pudiera haber admitido que se podía ser al unísono británico y católico sin caer en una verdadera *contradictio in terminis*.

Esta impresión estaba mucho más acentuada aún en los ambientes académicos, principalmente en la Universidad de Oxford, cuyos claustros habían cumplido un papel relevante en la ardua lucha de tres siglos que el anglicanismo había llevado a cabo contra la doctrina católica y el papado. En la época de Newman, la Universidad de Oxford parecía haber trepado al *summum* de su magnificiencia académica. La opulencia disfrutada por el *establishment* británico le aseguraba una matrícula suculenta a cubierto del riesgo de *default* de sus alumnos, pues la riqueza de los súbditos del reino que enviaban a sus herederos a estudiar a Oxford aventaba con creces tal amenaza. Junto con sus pares de Cambridge, St. Andrews y Aberdeen, era, además, un ateneo que se preciaba de perpetuar con gallardía las más augustas tradiciones de los *collegia* y de las *universitates studiorum* de la Edad Media, en abierto contraste con el escarnio y la decadencia que estas instituciones venerables padecían en Europa continental desde los comienzos de la modernidad. El anglicanismo oxoniense aparecía, pues, como la encarnación de una excelencia científica que fue conseguida sin haberse ajustado a los dictados dogmáticos y disciplinarios de la prepotencia endilgada a la Iglesia romana.

A mediados del siglo XIX, imbuida firmemente de las cláusulas de la moral calvinista, Inglaterra abrigaba la certeza de hallarse deleitando las bondades del progreso moderno por haber persistido pacientemente en el sostenimiento de la alianza de su régimen político con la religión anglicana que la había liberado del papismo católico. Austria, Francia, España y Portugal todavía seguían pagando duramente el precio de no haberse emancipado a tiempo de la enajenación que implicaba mantener alguna comunión con Roma, siquiera tenue, frágil y hasta hipócrita. Después de la defunción del Sacro Imperio, Alemania, en cambio, se mostraba dispuesta a imitar el modelo antirromano británico; de ahí las perspectivas promisorias que alentaba el encolumnamiento de sus estados bajo la regencia de Prusia, cuyos gobernantes no había tenido el menor escrúpulo en poner en marcha la *Kulturkampf* para corroborar de una vez por todas que la conquista de la gloria europea dependía del fortalecimiento del nacionalismo protestante de cara a la hegemonía del pontificado católico, ya en franco retroceso.

No sorprende que la unión de Newman a la Iglesia de Roma nunca haya sido analizada a la luz de uno de sus aspectos más admirables y

fructíferos: el repudio heroico de la ideología galicana que entrañó su conversión. ¿Por qué no sorprende este hecho? Sencillamente, porque el galicanismo es una suerte de *secunda natura* de la Europa moderna. Más aún, es la carta magna de los modernos estados nacionales, los cuales no se constituyeron mediante la afirmación de la identidad de sus respectivas naciones, sino como resultados de una abierta confrontación con Roma. El nuevo derecho constitucional entronizado a fines del siglo XV, además de la consagración del absolutismo monárquico, trajo aparejada una fragmentación deletérea de la Iglesia fundada en razones políticas, pues los príncipes europeos no sólo acapararon la totalidad del poder civil, sino que se consideraron a sí mismos los pontífices nacionales encargados de velar por la salud, la integridad y la prosperidad de las iglesias instaladas en los territorios sometidos a sus jurisdicciones. La renuencia de Roma a admitir esta situación fue mirada como una ingerencia intolerable en los intereses nacionales, en tanto los obispos y los clérigos que recusaban el pontificado político de los reyes fueron vistos como insurrectos en connivencia con los intereses de un papado equiparado con celeridad a una potencia extranjera. Claro está, empero, que el galicanismo obtuvo su fuerza enorme no sólo del poderío de los príncipes y de sus cortes, sino incluso de un clero persuadido de la mayor necesidad de simpatizar con las autoridades políticas que de la obligación de permanecer fiel a la Santa Sede. Es por eso que los cismas acaecidos en el siglo XVI a raíz de la crisis protestante de ninguna manera se pueden entender si se los reduce a términos exclusivamente religiosos. Es más, existen serias razones para pensar que quizás tales cismas no hubieran tenido lugar si el nacionalismo galicano no hubiese jugado el papel que determinó, más que ningún otro, la fractura de la unidad espiritual y política de Europa, y esto a tal grado que ninguno de estos episodios cismáticos cristalizó por sí mismo, sino por la fuerza con que los incentivaron las coronas ganadas por el furor de la ideología cesaropapista dominante.

La Inglaterra de Newman rebosaba de galicanismo; tanto, que su propia constitución estatuye que el monarca británico es el sumo pontífice de la iglesia anglicana y que, si abjurara del anglicanismo, *ipso facto* dejará de ser monarca. Hasta hoy día esto es así, si bien se sabe que allá viene progresando una tendencia, cada vez más acentuada, que propugna la separación lisa y llana de la monarquía y de la iglesia nacional. Pero la conversión de Newman al catolicismo se operó cuando todavía nadie se animaba a cuestionar el galicanismo anglicano; menos aún, por supuesto, en aquellos tiempos victorianos en que Gran

Bretaña había alcanzado el pináculo de la bonanza política y económica. No era la época más apropiada para denunciar la hipocresía de una monarquía que continuaba y continúa ufanándose de haber usurpado el título católico de *defensor fidei*. Como se sabe, esta condecoración fue concedida por el Papa León X a Enrique VIII en virtud de su encendida refutación teológica de las herejías de Lutero tal cual se contiene en la *Assertio septem sacramentorum*, obra donde el rey expuso su ortodoxia católica en materias muy caras a la Iglesia: el valor de los sacramentos, la naturaleza de la misa, la autoridad del romano pontífice [4]. Pero a pesar de la defraudación que experimentó al ver que uno de sus hombres más eminentes emigraba a Roma, la anglicana Inglaterra no condenó a Newman ni al cadalso ni al escarnio.

¿Por qué aquella Inglaterra anglicana y galicana no se ensañó con Newman? Esta pregunta surge inevitablemente en el alma de todos quienes se han abocado a estudiar la conversión del autor de la *Gramática del asentimiento*. Sin embargo, el interrogante casi nunca encuentra respuestas que satisfagan a quienes se lo formulan. La sensación que a uno le asalta en tales circunstancias no es ajena al hecho de que en toda conversión se hace presente el misterio de la gracia, y, por tanto, que de alguna manera este misterio tampoco es ajeno al impacto que la conversión produce en aquellos testigos que ni la desean ni la esperan. El efecto que la conversión de Newman suscitó en el anglicanismo galicano bien se puede simbolizar mediante la alegoría de la secuencia de los cuatro movimientos de las sinfonías clásicas: primero, rabia frente a la deserción insólita *"of the quintessentially British Dr. Newman"*; segundo, fastidio a causa del rumbo que ha escogido –Roma–; tercero, estupor por la ausencia de toda dramatización de la conversión de un súbdito inglés al catolicismo; cuarto, por fin, silencio ante la certeza, jamás retaceada por el anglicanismo, de la sacralidad de la decisión de quien emprende el camino señalado por Dios. Subrayemos, pues, que la rabia, el fastidio y el estupor provocados por la con-

4 La *Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum* se publicó en Londres en 1521. Su edición original señala expresamente la autoría de Enrique VIII, pero las airadas reacciones protestantes la desacreditaron con prontitud alegando que el rey no era capaz de componer una obra de la envergadura teológica de este trabajo. Algunos insinuaron que la redacción corrió por cuenta de Erasmo de Rotterdam; otros la atribuyeron al cardenal San Juan Fisher, obispo de Rochester y luego víctima del mismo Enrique. Santo Tomás Moro, por su parte, negó de plano toda intervención en la redacción del escrito. Cfr. R. GARCÍAVILLOSLADA S. I., *Martín Lutero*, 2a. ed. (Madrid: La Editorial Católica, 1976), t. I, p. 484, y t. II, pp. 6667.

versión de Newman al catolicismo en la anglicana y galicana Inglaterra del siglo XIX naufragaron en un silencio cuya elocuencia es humanamente injustipreciable. Pero otros dos efectos aún más elocuentes, aunque imperceptibles en aquellas jornadas, se pudieron detectar más tarde al cesar los arrebatos románticos de aquel siglo que antes que nada, marcó el comienzo de la veloz decadencia de la religión y de la política anglicanas, y, además, la instalación en Gran Bretaña de la necesidad de encarar responsablemente y de una vez por todas la identidad del catolicismo. De un modo sigiloso, como si se hubiese tratado de una delicada operación de inteligencia militar, con su conversión Newman inauguró un certamen espiritual que un siglo después pasó a denominarse *diálogo ecuménico*, aunque en sus días esta conversación estuvo concentrada en el meollo esencialmente religioso de las disidencias entre católicos y protestantes con prescindencia de todo protocolo diplomático.

En opinión de quien esto escribe, no obstante carecer de los documentos necesarios para probarlo taxativamente, la conmoción ocasionada por la conversión de Newman al catolicismo ha sido el principal detonante de diversas preocupaciones que amanecieron en la iglesia de Inglaterra en la segunda mitad del siglo XIX y signaron su marcha subsiguiente. En primer lugar, su interés inusitado en buscar algún tipo de inserción en la unidad universal de la Iglesia católica. A despecho de los atavismos galicanos que la carcomían, la iglesia de Inglaterra volvió a dirigir su mirada a Roma; a esa misma Roma a la cual imputaba la praxis empedernida de un imperialismo pontificio que, entre otras cosas, invitaba a la confrontación constante con el imperialismo galicano de los poderes seculares. Por algo es que todavía hoy no se logra salir del asombro que significó la renovada agitación de la cuestión de las ordenaciones anglicanas, ya que la iglesia de Inglaterra no se resignaba a seguir penando la marginación de la comunión católica a que la constreñía la ruina del sacerdocio y del orden episcopal desde la irregular elección de Matthew Parker como sucesor del cardenal Reginald Pole en el arzobispado de Canterbury en 1558. Tanto se agigantó esta preocupación en la iglesia de Inglaterra, que las ásperas polémicas teológicas posteriores a la muerte de Newman preludiaron varios intentos enderezados a conseguir de la Santa Sede el reconocimiento de la validez de las ordenaciones anglicanas. El clamor por tal reconocimiento llegó a un extremo hasta entonces impensados: la iglesia de Inglaterra acudió gustosa y entusiasmada a Roma, tuvo plena libertad para esgrimir sus argumentos ante la Congregación del Santo Oficio y pidió

que fueran tenidos en cuenta por la comisión de teólogos convocada por el Papa León XIII con el encargo de reconsiderar el problema. Concretamente, de un modo implícito o explícito los anglicanos admitieron que la palabra de Roma era indispensable a los propósitos de recomponer su rostro eclesial. Mas les esperaba una nueva desilusión, pues el particular afecto que León XIII siempre deparó hacia la nación inglesa no interfirió en absoluto en su determinación de publicar la bula *Apostolicae curae* del 13 del septiembre de 1896, donde se estipula la invalidez de las ordenaciones anglicanas en razón de sus defectos de forma y de intención, según reza el texto de dicha bula, que recoge las conclusiones obtenidas por el Santo Oficio [5].

La iglesia anglicana es una comunidad cismática, pero nunca ha apartado sus ojos de Roma. ¿Qué mantiene con tan sugestiva constancia a la iglesia de Inglaterra pendiente de la cátedra de Pedro? Newman parece haber sido el punto de inflexión en la historia de la tensión que desde el siglo XVI existe entre el anglicanismo y la Iglesia católica, ya que a partir de su conversión nada permaneció igual en Inglaterra. No está de más recordar que Newman fue creado cardenal durante el consistorio celebrado el 12 de mayo de 1879, en el cual, por otra parte, alcanzaron la púrpura hombres de la talla del gran historiador alemán Joseph Hergenröther, Giuseppe Pecci –hermano de León XIII–, Tommaso Maria Zigliara O. P., un adalid de la restauración del tomismo y campeón de la lucha contra el ontologismo y el tradicionalismo fideísta, quien tuvo a su cuidado la edición del primer tomo de la Edición Leonina de las obras de Tomás de Aquino, Louis Édouard François Désirée Pie y el prelado checo Friedrich von Fürstenberg, entre otros. A más de un siglo y medio de este acontecimiento, el anglicanismo ha decaído sensiblemente, tanto en sus aspectos religiosos cuanto en los políticos. Como contrapartida, el catolicismo fue restaurado, se consolidó y creció bajo la tutela espiritual de sus tres grandes adalides del siglo XIX: el mismo Newman y los cardenales Nicholas Patrick Wiseman y Henry Edward Manning. Se entiende, entonces, por qué la conversión de Newman fue el síntoma inequívoco de las posibilidades de un feliz retorno del pueblo británico al catolicismo, al mismo tiempo que ponía en evidencia una necesidad largamente postergada por la iglesia angli-

5 Cfr. ASS 29 (18961897) 198200. Vide Denz/Sch 33153319, et Suppl. 3317ab. Consúltese C. CRIVELLI S. I., "Anglicane, ordinazioni", en *Enciclopedia cattolica* (Città del Vaticano: Ente per l=Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1948ss.), vol. I, col. 2711273.

cana: el examen de su gestación, de su constitución y de su desarrollo a remolque de los intereses de una corona galicana que la redujo a la magra condición de una oficina estatal sustentada no más que en el chauvinismo y en la obsecuencia de sus funcionarios. El viraje de Newman al catolicismo fue también el resultado del vaciamiento secularizante que cualquier espíritu cristiano robusto podía captar sin dificultad en una religión fundada y controlada por los sucesivos huéspedes de *palazzi non sacri*.

Hoy resplandece en toda su nobleza la prudencia extraordinaria desplegada por Newman frente al drama anglicano, que es el verdadero drama de una Inglaterra herida por las antinomias galicanas enquistadas en el humanismo nominalista del Renacimiento: o la fe o la nación, o el rey o el papa, o la patria o la Iglesia. Newman demostró a los británicos que esta dialéctica carece del más mínimo asidero porque la fidelidad a las más puras verdades de la fe y a las costumbres cristianas no sólo no se contrapone a la virtud del patriotismo, sino que incluso exige la obediencia dócil y honesta a la autoridad civil como un precepto inexcusable de la vida política. Pero si Newman, una vez consumada su conversión al catolicismo, no gastó ningún improperio para distinguirse de su antigua cofradía anglicana, debemos reconocer que tampoco ésta exteriorizó su desencanto frente a la conversión de aquél valiéndose de agravios ni de ataques rastreros. Esta caballeresca reciprocidad de actitudes entre adversarios civilizados sembró un terreno fértil para que algún día se pueda dirimir el denso debate que católicos y anglicanos están llamados a poner fin. La mejor esperanza de este ansiado desenlace reposa en que la fe católica con la cual Newman bañó a su amada Inglaterra es la misma fe de alguien a quien la Anglia protestante admira como a uno de sus hijos más grandes.

La rebelión de La Vendée *

Alexandr Solyenitzin

ALOCUCIÓN SOBRE LA REBELION DE LA VENDEE

La Vendée, 25 de setiembre de 1993

Señor presidente del Consejo General de La Vendée

Queridos vendeanos

Dos tercios de siglo atrás, aún niño, con embeleso leía yo en libros sobre la insurrección valerosa y desesperada de La Vendée, pero nunca hubiera podido ni soñar que en la vejez tendría el honor de inaugurar por mí mismo el monumento a los héroes y las víctimas de aquella rebelión.

De ella ya transcurrieron veinte décadas. Y con el correr del tiempo –en distintos países, no sólo en Francia–, el levantamiento de La Vendée y su sangrienta represión se fueron viendo de manera cada vez más nueva. Es que todos los hechos de la historia nunca se entienden íntegramente en la incandescencia de las pasiones que les son contemporáneas, sino sólo a gran distancia, en el tiempo enfriador. Durante mucho tiempo no se quiso oír y reconocer aquello que *gritaba* con las voces de los que perecían y hasta eran quemados vivos: que los campesinos de una región trabajadora, a favor de quienes supuestamente se hacía la revolución –llevados justamente por ella al extremo de la opresión y la humillación– se rebelaban contra ella.

* Traducido del ruso por Nicolás Kasanzew. Texto tomado del libro de A. Solyenitzin, *Na vozvrate dyhania*, Editorial Vagrius, Moscú, 2004.

Que toda revolución libera en las personas los instintos de la barbarie primitiva, los oscuros elementos de la envidia, la angurria y el odio, fue ya harto visto también por los contemporáneos. Les tocó experimentar en forma bastante horrorosa esa psicosis generalizada, cuando ser uno mismo –e incluso meramente ser un moderado– ya aparentaba ser un crimen. Pero especialmente el siglo XX rebajó muy poderosamente a los ojos de la humanidad aquella aureola romántica de la revolución, que aún era preponderante en el siglo XIX. Al alejarse semisiglos y siglos del hecho histórico, las personas comenzaron a convencerse cada vez más, en base a sus propios infortunios, de que las revoluciones aplastan la organicidad de la sociedad, depredan la vida natural, exterminan a los mejores elementos de la población y abren el espacio a los peores. Y que ninguna revolución es capaz de enriquecer a un país, sino sólo a unos pocos manipuladores canallas. En tanto que al país en sí la revolución le lleva muchas muertes, un amplio empobrecimiento y –en los casos más graves– también un prolongado degeneramiento del pueblo.

Si hasta la misma palabra revolución, del latin *revolvo*, significa "rodar para atrás", "retornar", "experimentar nuevamente", "atizar nuevamente", en el mejor de los casos "trastornar". Una enumeración de significados nada envidiable. En el mundo de hoy, si es que a alguna revolución se le añade el atributo de "gran", se hace con sumo cuidado y –frecuentemente– con gran amargura.

Ahora comprendemos cada vez más que el efecto social que apasionadamente ansiamos, pero sin bajas y sin embrutecimiento generalizado, se consigue sólo con un desarrollo evolutivo normal. Hay que saber mejorar pacientemente aquello que tenemos en cada "hoy".

Sería en vano alimentar esperanzas de que la revolución puede modificar para mejor la naturaleza humana. Vuestra revolución y, sobre todo, la nuestra, la rusa, tenían fuertes esperanzas en ese sentido.

La revolución francesa fluía en nombre de un eslogan internamente contradictorio e incumplible: "Libertad, igualdad, fraternidad". Es que en la vida social la libertad y la igualdad se excluyen mutuamente, son enemigas entre sí, porque la libertad destruye la igualdad social; en eso consiste la libertad. En tanto que la igualdad reprime a la libertad, porque de otra manera es inalcanzable. En cuanto a la fraternidad, directamente no pertenece a esta familia, es tan sólo un pegadizo agregado al eslogan. La auténtica fraternidad no se logra con medios sociales, sino sólo espirituales. Y encima, a este triple eslogan le agregan un amenazante "o muerte", exterminando ya todo su sentido.

Nunca le he de desear una “gran revolución” a ninguna nación. La revolución del siglo XVIII no aniquiló a Francia tan sólo porque en ella aconteció el Termidor. Mientras que en la revolución rusa no hubo un Termidor que la detuviera. Y ella, sin fractura, llevó rodando a nuestro pueblo hasta el final, hasta el abismo, hasta la vorágine de la perdición.

Lamento que no haya hoy aquí oradores que podrían agregar también algo sobre lo vivido en las profundidades de China, Camboya, Vietnam; a qué precio se les dio la revolución.

La experiencia de la revolución francesa, al parecer, sería suficiente para que nuestros racionalistas rusos, promotores de la “felicidad popular”, aprendieran de ella. ¡Pero no! En Rusia todo se hizo de la peor manera y a escala incomparable. Muchos crueles métodos de la revolución francesa fueron escolarmente repetidos en el cuerpo de Rusia por los comunistas-leninistas, internacionalistas-socialistas, sólo que su grado de organización y su sistematicidad fueron muy superiores al de los jacobinos.

No tuvimos un Termidor, pero La Vendée –para nuestro orgullo espiritual– sí la tuvimos también nosotros. Y más de una. Se trata de las grandes rebeliones campesinas: la de Tambov en 1920-21, la de Siberia Occidental de 1921. Es conocido el siguiente episodio. Multitudes de campesinos en zuecos de corteza de tilo, con garrotes y tridentes, avanzaron sobre Tambov al son de los campanarios de las aldeas circundantes. Y fueron masacradas con fuego de ametralladoras. La rebelión de Tambov duró 11 meses, aunque los comunistas la reprimían con carros blindados, trenes blindados, aviones; tomaban como rehenes a las familias de los sublevados y ya se aprestaban a usar contra ellos gases venenosos. También tuvo lugar entre nosotros la intransigente resistencia al bolchevismo de los cosacos; los del Ural, el Don, Kubañ, Terek, ahogada en un mar de sangre, en un genocidio.

Pues bien, inaugurando hoy el monumento a vuestra heroica Vendée, yo experimento una doble visión: mentalmente veo también aquellos monumentos que algun día se han de erigir en Rusia, como señales de nuestra resistencia a la arremetida brutal del comunismo.

Nosotros hemos sobrevivido junto a ustedes al siglo XX, un siglo rotundamente terrorista: estremecedora coronación de aquel Progreso con que tanto se soñó en el XVIII. Y creo que ahora hay cada vez más franceses que, con una mayor comprensión y orgullo, van a recordar y valorar la abnegada resistencia de los vendeanos.

Interculturalidad y convivencia

Juan Carlos Pablo Ballesteros

Diversidad cultural y convivencia

La sociedad global en la que vivimos actualmente ya no tiene unidad cultural ni religiosa. En su seno conviven distintos valores y códigos éticos y esto no ocurre solamente en la sociedad globalizada sino incluso en el interior de cada sociedad particular. Esto plantea problemas prácticos que deben afrontarse, ya que no parece que pueda haber libertad cultural cuando una sociedad no permite que una comunidad particular aspire al estilo de vida que sus miembros eligen para sí, por lo general porque es el esquema de referencia de costumbres y valores en los que han nacido o al que adhieren sus padres. Por eso no debe sorprender que distintas personas aun estando en el mismo país puedan tener valores diferentes.

Además, en las actuales sociedades complejas los seres humanos son miembros de una variedad de grupos con distintos estándares políticos, profesionales, religiosos, deportivos, musicales, etc., lo que hace muy difícil que dos personas tengan el mismo conjunto de pertenencias. E incluso quienes comparten una misma creencia religiosa –lo que haría presumir que comparten el mismo código ético– no siempre tienen las mismas actitudes hacia los demás seres humanos. Como ha escrito Amartya Sen, tanto los que proponen la paz y la tolerancia como los que propician la guerra y la intolerancia pueden pertenecer a la misma religión [1]. Todo esto plantea el problema de si es posible encontrar

1 Sen, Amartya: *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Trad. de Verónica Inés Winstadl y Servando María de Hagen. Ed. Katz. Buenos Aires, 2007, p. 100.

normas comunes para creyentes y no creyentes, occidentales y no occidentales [2], pueblos originarios e inmigrantes [3], etc.

Ahora bien, esta convivencia de distintos valores en el seno de la misma sociedad parecería imponer para quienes no tienen actitudes fundamentalistas [4] el criterio de que todos son aceptables o tienen el mismo valor. Así parece que la defensa de un discurso fuerte o de convicciones firmes es incompatible con la libertad cultural. Esto por lo general desemboca en la intolerancia con los que no son relativistas, ya que el relativismo reclama a su vez para sí una exclusividad tal que lo convierte en un nuevo dogmatismo.

El relativismo, en su pretensión de que todos los códigos morales son igualmente válidos, puede originar profundos desacuerdos morales aun en sociedades particulares relativamente coherentes. Por esto no debe sorprender que se propongan algunas formas de compromiso y de coexistencia pacífica que permitan garantizar la integridad y estabilidad de la sociedad. Sin embargo, esta búsqueda de consenso en las sociedades avanzadas contemporáneas solamente alcanza un equilibrio precario mediante la privatización del bien humano [5] que solamente enmascara el disenso fundamental. Contra este modo de considerar este asunto ha escrito Marcello Pera: "Personalmente, yo niego estas posturas. Niego que no existan razones válidas para confrontar y juzgar instituciones, principios y valores. Niego que de esta confrontación no se pueda concluir que las instituciones occidentales son mejores que las islámicas correspondientes. Y niego que de una confrontación tenga que surgir necesariamente un enfrentamiento. Pero no niego que, si a una propuesta de confrontación se responde con un enfrentamiento, éste no deba ser aceptado. Afirmo, antes bien, lo contrario. Afirmo los principios de la tolerancia, la convivencia y el respeto, hoy característicos de Occidente, pero sostengo al mismo tiempo que, si alguien rechaza la reciprocidad de estos principios y nos declara hostilidad, o la *yihad*,

2 Repárese por ejemplo en los problemas suscitados en las escuelas de Francia por el uso del velo por parte de las niñas mulsulmanas.

3 La situación actual de los turcos en Alemania, por ejemplo.

4 No uso el término en el sentido preciso restringido, sino en el del habla habitual, como sinónimo de actitudes intolerantes y agresivas con quienes no comparten la misma cosmovisión o forma de vida.

5 Cfr. MacIntyre, Alasdair: "La privatización del bien", trad. de J. F. Segovia, en C. I. Massini Correas (Ed.), *El iusnaturalismo actual*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1996.

entonces debe quedar claro que se trata de nuestro adversario” [6]. Marcello Pera sostiene que el relativismo ha debilitado nuestras defensas cristianas y nos ha predispuesto a la rendición al hacernos creer que no existe nada por lo que valga la pena combatir y arriesgar [7].

Por su parte el entonces cardenal Joseph Ratzinger, en la Ponencia leída el 19 de enero de 2004 en la “Tarde de Discusión” con Jürgen Habermas, organizada por la Academia Católica de Baviera en Munich, asumió como un hecho de nuestro tiempo que ninguna cultura ofrece a las demás un principio de aceptación universal, pero que frente al multiculturalismo, en el que cada cultura apela a sus propios fundamentos, debe buscarse una interculturalidad en la que sea posible una búsqueda común de la verdad por parte de las diversas culturas, una búsqueda en la que sin anular la identidad de cada cultura se puedan postular principios universales de justicia y solidaridad.

Poco tiempo después, en mayo de 2004, Ratzinger pronunció una conferencia en el Senado italiano en la que sostuvo la misma posición, completada en su *Carta a Marcello Pera* en la que afirma que el católico no quiere y no puede, pasando a través de la legislación, imponer jerarquías de valor que solamente en la fe se pueden reconocer y realizar. Solamente puede reclamar lo que pertenece a las bases de la humanidad accesibles a la razón y que es esencial para la construcción de un buen ordenamiento jurídico, agregando: “Naturalmente, el fiel sabe que debe respetar la libertad de los demás y que, al final, su única arma es precisamente la racionalidad de los argumentos que propone en la arena política y en la lucha por formar a la opinión pública. Por eso es muy importante desarrollar una ética filosófica que, aun estando en armonía con la ética de la fe, debe sin embargo tener su propio espacio y su rigor lógico. La racionalidad de los argumentos debería colmar el foso entre la ética laica y la ética religiosa y fundar una ética de la razón que vaya más allá de dichas distinciones” [8]. Esta tarea, a la que convocó el actual Benedicto XVI, es principalmente filosófica. Para realizarla la filosofía práctica de Tomás de Aquino proporciona conceptos importantes para reelaborar una ética racional que si bien ya

6 Pera, Marcello: “El relativismo, el cristianismo y Occidente”, en Pera, Marcello y Ratzinger, Joseph: *Sin raíces. Europa. Relativismo. Cristianismo. Islam*. Trad. de Bernardo Moreno Carrillo y Pablo Largo. Ed. Península, Barcelona, 2006, pp. 18/19.

7 *Idem*, p. 41.

8 Ratzinger, Joseph: “Carta a Marcello Pera”, en Pera, Marcello y Ratzinger, Joseph, ob. cit., p. 125.

no pertenecerá a su pensamiento original, forma parte de su tradición intelectual y puede ayudar a afrontar los nuevos problemas que plantea el mundo actual a la convivencia humana.

Santo Tomás y algunos de sus intérpretes

Sin duda no se puede leer a Santo Tomás –a ningún autor del pasado– como si fuese contemporáneo nuestro, porque ningún ser humano razona al margen de una sociedad o de una época determinada. Según esto no debe buscarse en su obra solución a problemas que no existían en su época, porque su mundo no es nuestro mundo. Sin embargo, Angelo Campodonico advierte que a pesar de que la filosofía con la que dialoga Tomás no es la filosofía de hoy, su discurso es riquísimo para el filósofo moral contemporáneo, pero "siendo siempre concientes de la descontextualización realizada" [9].

Tomás no conoció una sociedad globalizada como la actual, en la que es posible conocer en tiempo real culturas que él desconoció totalmente. No obstante, como afirma Campodonico, su pensamiento, como el de todos los grandes pensadores, es fecundo en análisis y argumentaciones, en algunos casos llamativamente actuales. Así, por ejemplo, John Finnis retoma el análisis de la ley que realiza Tomás y a partir de allí postula lo que considera las formas básicas del bien humano, de mucha importancia para la defensa de la objetividad de los valores morales. Pero a diferencia de Tomás Finnis sostiene que no hay una jerarquía objetiva entre ellas (no hay una prioridad objetiva *de valor* entre ellos) [10]. Estas formas básicas del bien humano (que para Finnis son la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la amistad, la razonabilidad práctica y la religión, no jerarquizados entre sí, y para Tomás la vida, la unión de varón y mujer y el conocimiento [11], jerarquizados entre sí) son para Tomás los "primeros principios de la razón práctica". Pero, observa Finnis, los bienes a los cuales nos dirigen los primeros principios de la razón práctica no son abstractos,

9 Campodonico, Angelo: "Notas para una interpretación sintética de la ética de Santo Tomás de Aquino". Trad. de Juan Carlos Pablo Ballesteros. Rev. *Sedes Sapientae* Nº 8-9, 2007, p. 83.

10 Finnis, John: *Ley natural y derechos naturales*. Trad. de Cristóbal Orrego Sánchez. Ed. Abeledo-Perrot. Buenos Aires, 2000, pp. 123 y 124.

11 *ST*, 1-2, q. 94 a. 2c.

"ideales" o "formas cuasi-platónicas" [12]: son perfecciones de los seres humanos de carne y hueso y de grupos o comunidades concretas. Para Finnis toda persona que comprende el sentido relevante de la palabra "bien" la comprende en el sentido de "bien para", lo que supone una cierta adecuación a las circunstancias. Refiriéndose a los llamados "absolutos morales" escribe que para Tomás los principios morales comunes primarios son verdaderos para todos en cualquier parte, pero que las "conclusiones particulares" son verdaderas solamente para la "mayor parte" de los casos, con excepciones, porque cuanto más se acerca uno a lo particular, tanto más los principios generales se vuelven inadecuados [13]. Pero considera que esta afirmación es una generalización que puede aplicarse a la mayoría de las indicaciones afirmativas ("tú debes"), pero no a las pocas pero vitales normas morales negativas [14] ("tú no debes"), ya que estos preceptos obligan siempre y en cada situación. Y a continuación pone un ejemplo poco feliz: "Nunca es posible [15] cometer un robo". Poco feliz porque el mismo Tomás pone la excepción cuando sostiene que se puede robar en estado de necesidad [16].

En efecto, la doctrina de Tomás [17] parece ser que lo que es correcto no cambia pero en su concreción puede ser diferente, como cuando sostiene que "Lo justo y lo bueno (*justa et bona*) pueden ser considerados desde dos puntos de vista (*dupliciter*): por un lado formalmente (*formaliter*) y así considerados son siempre y en todas partes lo mismo, porque los principios de lo que es correcto (*principia juris*), que residen en la razón natural, no cambian. Por otro lado son considerados materialmente (*materialiter*), y en este sentido lo justo y lo bueno no son lo mismo en todas partes y para todos, pero es necesario que se ajusten a la determinación de la ley. Y esto ocurre debido a la mutabilidad de la naturaleza humana y a las diversas condiciones de los hombres y de las cosas, según la diversidad de lugares y épocas" [18], concepto similar

12 Finnis, John: *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*. Oxford University Press. New York, 1998, p. 91.

13 Finnis, John: "Aristóteles, Santo Tomás y los absolutos morales". Rev. *Persona y Derecho* Nº 28, 1993, p. 13.

14 *Ibidem*.

15 Es decir: "no está permitido".

16 *ST*, 2-2, q. 66 a. 7.

17 Poco desarrollada, tal vez probablemente porque no veía estas cuestiones desde la perspectiva actual de una gran variabilidad de circunstancias.

18 *Quaestiones disputatae. De Malo*, q. 2, a. 4 ad 13m.

al que desarrolla en otro lugar, en el que sostiene que "En verdad, por el apetito natural el hombre se inclina a apetecer el propio bien, pero como éste se diversifica de muchas maneras, y el bien del hombre consiste en muchas cosas, no pudo inherir en el hombre el apetito natural de este bien determinado, según todas las condiciones que se requieren para que sea su bien, porque éste varía de muchas maneras, conforme a las diversas condiciones de las personas, de los tiempos, de los lugares, y a otras cosas de este género" [19].

Tomás reconocía no solamente que algunos preceptos pueden ser interpretados de diverso modo, sino también que se podía tener una certeza errónea, por lo que escribió que el juicio de la conciencia obliga siempre: "Toda conciencia, sea recta, sea errónea, sea por sí misma mala, sea indiferente, es obligatoria; de modo que quien obra contra la conciencia, peca" [20]. Tomás sostiene con relación a esto que la conciencia no es la primera regla del obrar humano. Ella es como una "regla regulada" [21], por lo que no hay que asombrarse que pueda errar. La conciencia es de algún modo un dictamen de la razón y ésta por error puede estimar como bueno lo malo y como malo lo bueno [22]. De allí que en cuestiones prácticas (como la ética racional) hay que admitir la posibilidad de que nuestras convicciones puedan no ser las más adecuadas ante una situación determinada. Por eso Teófilo Urdanoz O.P. escribe: "Santo Tomás ha proclamado una cierta relatividad de la ley objetiva, que debe plegarse al dictamen de la conciencia" [23].

Todo esto supone que es razonable interpretar (los grandes pensadores siempre admiten diversas interpretaciones) que el pensamiento de Santo Tomás *en cuestiones prácticas* (de un modo similar a Aristóteles pero más perfeccionado) afirma la existencia de valores objetivos pero también la necesaria adecuación a las diversas circunstancias en que se concretiza la acción humana.

La axiología contemporánea durante bastante tiempo se debatió entre el subjetivismo de los axiólogos iniciales, que sostenía que todos los valores son subjetivos y relativos y el objetivismo (como el de

19 *Quaestiones disputatae. De virtutibus in commune*, 6.

20 *Quaestiones quodlibetales, Quaestio* 12, a. 27.

21 *De Veritate*, q. 17 a. 2 ad 7m.

22 *ST*, 1-2, q. 19 a. 5.

23 Urdanoz, Teófilo, O.P.: Apéndice "La conciencia moral según Santo Tomás y los sistemas morales". En Tomás de Aquino: *Suma Teológica*, tomo VIII, B.A.C., Madrid, 1956, p. 738.

Scheler) que sostenía que todos son objetivos. Algunos intérpretes de Santo Tomás tienen en esta materia una posición más adecuada a la realidad de la filosofía de las cosas humanas. Joseph de Finance sostiene que el valor moral es objetivo porque vale por sí, pero que no obstante se relaciona con el ser humano en la interioridad de su subjetividad. Pero además destaca la existencia de valores que son estrictamente personales a los cuales los demás están cerrados, como por ejemplo un recuerdo de la infancia [24]. El carácter existencial, histórica y temporalmente situado de la persona humana condiciona su relación con el valor. Un mejor conocimiento de la historia, de la etnología y de la psicología, observa el P. de Finance, tendría que hacernos un poco más reservados en nuestros juicios sobre algunas conductas [25]. Ciertos errores de juicio moral, que nos parecen enormes, no suponen necesariamente en su autor una perversión. Los patriarcas bíblicos nos ofrecen remarcables ejemplos de un sentido religioso admirable coexistente con una conducta que nuestra moral reprobaría hoy severamente [26]. Esto no implica un relativismo, explica el autor, porque esto supondría en estos hombres un juicio moral: simplemente la luz de la razón moral no había ejercido aún su acción en una conducta por entonces corriente. En lugar de hablar de relativismo (lo que se opondría a la objetividad de los valores objetivos) es preciso señalar la existencia de un *kairos* de los valores: no solamente hay valores que el progreso moral supera (la ley del talión en su momento fue un progreso moral, ya que limitaba la venganza indiscriminada), sino que hasta hay valores propios de cada edad: valores que encantaron nuestra juventud con frecuencia ya no tienen el mismo significado en la edad madura; los viejos, por su parte, perciben valores que no existen para los jóvenes.

La *valoración* es siempre subjetiva, lo que no afecta la objetividad del valor (si se trata de un valor objetivo). Y también hay valores subjetivos (como los de agrado-desagrado). Hoy la televisión o Internet nos muestran individuos que tienen una gran convicción en valores que suponen objetivos que para nosotros no lo son. Son valores falsos para nosotros, así como son falsos los nuestros para ellos. Y además hay valores diferentes sobre lo mismo que no necesariamente se exclu-

24 Finance, Joseph de: *Personne et valeur*. Editrice Pontificia Università Gregoriana. Roma, 1992, p. 239.

25 Cfr. Ballesteros, Juan Carlos Pablo: “Valor, razón y subjetividad en Joseph de Finance”. Rev. *Sapientia* Nº 213/214, Buenos Aires, 2003, p. 307.

26 Finance, Joseph de: ob. cit., p. 223.

yen. ¿Qué actitud se debe tomar frente a esto? ¿Cómo debería obrar una persona educada?

Los valores y la educación

Entre sus fines la educación debe procurar que las personas comprendan que los valores objetivos no dependen de las valoraciones subjetivas, porque de lo contrario se cae en un relativismo que imposibilita llegar a la verdad. Sin embargo, existe la dificultad de que en el actual mundo multicultural y globalizado coexisten tradiciones intelectuales distintas y rivales, aun dentro mismo del aula en la que se desarrolla la educación formal. Pero esto no puede justificar que en las sociedades democráticas avanzadas cada cual pueda tener su ética y que todas valgan igual, ya que puede argumentarse la superioridad de algunas sobre otras. Esto es posible si se considera que todos los hombres tienen algo en común [27], por lo que hay algunas cosas consideradas como naturalmente buenas por todos que pueden ser un punto de partida para el diálogo intercultural. No se trata de elaborar una "ética mínima" a través del consenso, sino simplemente reconocer, por ejemplo, que al menos en condiciones normales, consideramos nuestra propia vida como algo bueno y lo que la perjudica como malo. Como dice Tomás de Aquino, "Nadie ignora que aquello que no quiere que hagan con él no debe hacerlo a los otros y demás cosas semejantes." (*In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus*).

Para posibilitar la convivencia de seres humanos que asumen tradiciones intelectuales (y religiosas) rivales la educación debe desarrollar el hábito del respeto, porque como escribió Tomás, para que uno viva bien en sociedad también se requiere que uno guarde las debidas relaciones con los otros miembros de ella [28]. Benedicto XVI escribió que un aspecto fundamental para todas las culturas es "el respeto a lo que para el otro es sagrado, y particularmente el respeto a lo sagrado en el sentido más alto, a Dios, algo que es lícito suponer que se dé también en el que no está dispuesto a creer en Dios. Cuando se viola ese res-

27 Cfr. mi trabajo: "Todos los hombres tienen algo en común". En AA.VV.: *El riesgo de educar*. Universitas. Asociación para la docencia y la investigación. Buenos Aires, 2004, pp. 69/70.

28 *ST*, 1-2, q. 100 a. 5c.

peto, se pierde algo esencial de una sociedad" [29]. Este pensamiento, el de respeto, que aparece propiamente en la modernidad, ya estaba en Tomás, quien entendía que "Al hombre se le debe el máximo respeto por su afinidad con Dios" [30].

En las sociedades modernas la educación debe proporcionar hábitos para saber escuchar todas las voces y respetar a todas las personas, más allá de sus creencias religiosas, o de su falta de creencias. Pero, ¿qué respuesta sería propia de una persona educada que es agredida por la forma de vida que ha elegido, si ésta no predica la destrucción del que piensa diferente, sino más bien lo contrario?

La resistencia a lo no debido y al error es una obligación. En los hombres hay una inclinación natural a resistir a lo corruptivo y adverso, a lo que es un obstáculo para la consecución de lo conveniente y es fuente de perjuicios. Tomás de Aquino llama a esto lo irascible, cuyo objeto es "lo arduo", porque tiende a superar lo adverso y a prevalecer sobre ello [31]. En su concepción el irascible es como el campeón y defensor del hombre, puesto que irrumpe contra los obstáculos que le impiden alcanzar las cosas convenientes que apetece, y contra las perjudiciales de las que huye. Por eso sostiene –con el lenguaje del siglo XIII, se entiende– que la ausencia de la ira puede ser pecaminosa, lo mismo que la ausencia del movimiento de la voluntad en orden a imponer la sanción debida en justicia. Según esto, la capacidad de enojarse es la verdadera fuerza de resistencia del alma.

Desarrollar la capacidad de vivir en el conflicto también es tarea de la educación, porque ayuda a la sociedad a prevenir la violencia indeseable. Nuestras instituciones educativas –la Universidad incluida– educarán adecuadamente cuando recuperen el valor del esfuerzo, del sacrificio de lo placentero por lo arduo y difícil; cuando muestren con claridad aquello por lo que vale la pena vivir y morir y enseñen el deber de respeto a los antepasados y a los que aún no han llegado. Por eso, ante una sociedad globalizada que pretende recluir los valores de una vida buena en la esfera privada, tenemos el derecho a proclamar, en sede pública, en tolerancia con las concepciones rivales, nuestra propia concepción sobre Dios, el mundo y la vida.

29 Ratzinger, Joseph, en: Pera, Marcello - Ratzinger, Joseph: ob. cit., p. 75.
30 *ST*, 2-2, q. 103 a. 4 ad 2m.
31 *ST*, 1, q. 81, a. 2c.

Teorías psicológicas sobre la comunicación persuasiva

Una relectura actual del Decreto *Inter mirifica* del Concilio Vaticano II sobre los Medios de Comunicación Social

Ernesto R. Alonso

> *"Societies have always been shaped more by the nature of the media by which men communicate than by the content of the communication"* [1]
>
> Marshall McLuhan, *The Medium is the Massage*

Introducción

Los editores de la versión española de los Documentos Conciliares que utilizamos para este ensayo, principian el estudio introductorio al *Decreto Inter mirifica sobre los Medios de Comunicación Social* con palabras que no auguraban una historia demasiado feliz para las relaciones entre la Iglesia y los Medios de Comunicación Social. Allí se lee que "el más humilde de los documentos Conciliares, gestado prematuramente y nacido con el voto final más difícil de todo el Concilio –el menor número de votantes, 2131; el menor número de aprobaciones, 1960; la mayor votación adversa, 164 *non placet* y siete nulos– es, sin duda, la Instrucción *Inter mirifica*, que, sin embargo, dará la base a desarrollos posconciliares importantes, para los que la Santa Sede prepara los organismos oportunos" (Documentos del Vaticano II, 1973: 559).

1 "Los públicos han sido siempre más influenciados por la naturaleza de los medios mediante los cuales los hombres comunican que por el contenido de la comunicación", Marshall McLuhan, *El Medio es el Masaje*, p. 8.

Entre los factores a considerar para explicar dicho recelo quizás pueden contarse los siguientes. En primer término, el desconocimiento de una materia bastante nueva para la doctrina católica; segundo, el escaso interés por dichos asuntos comparado con temas tan relevantes para los Padres Conciliares como el de la Liturgia y el de las Fuentes de la Revelación; en fin, cierto escepticismo sobre la verdadera utilidad e importancia de los Medios de Comunicación Social [2] en la cultura contemporánea. Factores todos que hicieron que los debates transitaran entre la rapidez y la superficialidad en el tratamiento. Más aún, el texto que originariamente era una Constitución terminó definiéndose como un Decreto. Mal inicio para una materia que, aunque prometía bastante, no era admitida de buen grado en los círculos áulicos de la sana doctrina. Conviene advertir que estas palabras que pudieran impresionar equívocamente al lector, en el sentido de hacerse una idea de rechazo que la Iglesia habría tenido respecto de los MCS, se despejan rápidamente a poco de leer los primeros párrafos del texto conciliar. Finalmente, y después de unos cuantos ensayos, la Comisión Central ordenó que el Decreto pasara a votación definitiva. Fue promulgado el 4 de diciembre de 1963 junto con la Constitución sobre la Liturgia.

El contenido preliminar de lo que luego sería el Decreto *Inter mirifica* fue elaborado por el Secretariado preparatorio para la Prensa y los Espectáculos. Se trataba de un esquema sobre los instrumentos de comunicación social –en particular referido a temas concernientes a la prensa periódica, el cine, la radio y la televisión– que sumaba 78 páginas. Dicho esquema fue presentado a la Comisión Central Preparatoria que, por orden del Papa Juan XXIII, lo distribuyó a los Padres Conciliares en julio de 1962.

En este trabajo nos proponemos examinar los planteamientos teóricos de algunas de las investigaciones relevantes sobre los MCS, que tenían vigencia por los años 60, con las formulaciones doctrinales y las recomendaciones pastorales presentadas en el *Inter mirifica*. En particular, convendrá poner en evidencia el singular aporte de la Iglesia Católica al análisis de la naturaleza y los alcances de los MCS teniendo en cuenta las dimensiones ética y antropológica que han de regir el funcionamiento de dichos medios. En este sentido, anticipamos que la reflexión del Concilio sobre los Medios es única y constituye una contribu-

2 En adelante utilizaremos las siglas MCS para abreviar la expresión *Medios de Comunicación Social*.

ción original cuya validez mantiene su vigencia aún en la actualidad. Se diría que la mirada de la Iglesia es intemporal en la medida en que escudriña la función de los MCS a la luz del misterio del hombre y también a la luz del misterio de la Salvación querido por Dios Uno y Trino y llevado a cabo por Cristo Jesús.

En la realización de este trabajo no hemos seguido el orden temático secuencial propuesto por el Documento conciliar en sus dos capítulos, a saber, el primero sobre *normas reguladoras del recto uso de los medios de comunicación social*, y, el segundo sobre *los medios de comunicación social y el apostolado católico.* Hemos escogido, más bien, dos asuntos de relevancia que suelen encontrarse en las investigaciones teóricas sobre la naturaleza y los efectos de los medios de comunicación social. Uno de ellos de amplia discusión entre los estudiosos cual es el de las variables psicológicas vinculadas a la emisión y recepción de mensajes persuasivos. El segundo asunto escogido para nuestra consideración es el de las relaciones de subordinación de la técnica y del arte a la ética, o dicho de otro modo, el del orden moral objetivo y el recto uso de los MCS. Tema éste que raramente se encuentre, al menos así como lo hemos formulado, en los diversos estudios psicológico-sociológicos, culturales y hasta jurídicos desde los cuales se ha enfocado el análisis de los medios de comunicación. El del orden moral objetivo y el uso de los MCS es un encuadramiento del problema de los medios que no puede provenir sino de una filosofía realista del hombre, de la técnica y del arte, abierta al dato revelado y en diálogo fecundo con él. Desde luego que ésta no puede ser otra que la mirada de la Iglesia, Madre y Maestra de los hombres en el decurso de su historia multisecular. Por fin, creemos que esta selección temática corresponde mejor a los objetivos trazados para el presente estudio.

Los dos temas elegidos para este trabajo constituyen, por lo demás, el orden lógico que guiará nuestro desarrollo expositivo. En efecto, en primer lugar abordaremos la cuestión del *orden moral objetivo y el recto uso de los MCS*, con particular énfasis en el análisis de las *relaciones de subordinación de la técnica y del arte a la ética.* En segundo y último lugar, nuestra atención se concentrará en la discusión sobre los *aspectos psicológicos y morales de la responsabilidad de emisores y receptores de los mensajes de los MCS.* Por fin, cerraremos estas reflexiones con la presentación de algunas *conclusiones.*

I) Orden moral objetivo y recto uso de los Medios de Comunicación Social. Relaciones de subordinación de la técnica y del arte a la ética

1.1. *La dependencia del hacer "técnico" y del hacer "artístico" al orden moral*

El Decreto, que aparece encabezado por "Pablo Obispo, Siervo de los Siervos de Dios juntamente con los Padres del Concilio para perpetuo recuerdo", es decir, Papa Pablo VI, inicia el tratamiento del tema con esta importante afirmación. "Entre los maravillosos inventos de la técnica que, sobre todo en nuestros tiempos, ha extraído el ingenio humano, con la ayuda de Dios, de las cosas creadas, la madre Iglesia acoge y fomenta con peculiar solicitud aquellos que miran principalmente al espíritu humano, y han abierto nuevos caminos para comunicar con extraordinaria facilidad noticias, ideas y doctrinas. Entre tales inventos sobresalen aquellos medios que por su naturaleza no solo pueden llegar y mover a cada uno de los hombres, sino a las multitudes y a toda la sociedad humana, como la prensa, el cine, la radio, la televisión y otros semejantes, que por ello pueden llamarse con razón medios de comunicación social" (IM, 1: 563) [3].

El Concilio Vaticano considera a los MCS como una *técnica,* como un maravilloso invento de la técnica moderna que, mirando al espíritu del hombre, sirven para comunicar –"llegar y mover" dice el texto conciliar– *noticias, ideas, doctrinas*. En una perspectiva más ajustada a los tiempos que corren cabría añadir a dicha enumeración el concepto de *imagen*. Con todo, el Concilio tiene presente a la televisión como MCS. El punto que quiere señalar el Concilio es que tales medios se denominan de comunicación social –adviértase que no utiliza el término *comunicación de masas*– pues llegan a multitudes por igual. Es decir, instrumentos de comunicación cuyo soporte técnico permite un alcance masivo, casi universal. Por lo demás, el Decreto enumera los cuatro MCS más importantes en aquellos años: *prensa, radio, cine* y *televisión*.

Puesto que el Decreto del Concilio Vaticano II ha caracterizado tales medios como producto de la *técnica,* luego cabría proponer una

3 Así citaremos el texto conciliar de ahora en adelante y significa, IM: *Inter mirifica*, 1: *numeración interna del Documento,* 563: *el número de página de la edición que utilizamos para este trabajo.*

primera reflexión de carácter filosófico-cultural que nos permita poner en límites precisos los criterios que gobiernan las relaciones entre la *técnica* y la *moral*, o dicho de otro modo, entre el *saber hacer* –el orden de lo poiético– y el *saber obrar* –el orden de lo moral–. ¿Por qué formular esta relación? Pues porque el dominio que ejerce el hombre sobre las cosas –la cultura que forja sobre la naturaleza– no solo debe respetar la naturaleza *(physis)* sino que dicho dominio debe conocer, respetar y subordinarse a los fines del hombre.

La técnica, en efecto, ha de estar al servicio del hombre. Que es lo mismo que decir que el orden de lo técnico-instrumental habrá de servir al perfeccionamiento ético-moral del hombre. Esta afirmación, poco cara al paladar de la modernidad racionalista, supone, desde luego, un presupuesto de base y anterior. Esto es, que el hombre tiene ciertos fines inscriptos en su naturaleza intelectual, cuya consecución libre le permite una perfección en su dimensión operativa –hábitos virtuosos– y también en su dimensión entitativa –es decir, el hombre en cuanto hombre–. Puede decirse que la primera verdad fundamental, católica, que recuerda el Concilio en este Decreto sobre los medios es la del ordenamiento de la técnica a la moral y la consecuente adecuación de los fines de la técnica a los fines que tenga el hombre en razón de su naturaleza.

Los escolásticos, y en particular Santo Tomás, adoptaron el modo aristotélico de entender el orden especulativo y el orden práctico. Para el Estagirita, en efecto, el orden especulativo o el de la teoría consiste en el *conocimiento* como actividad inmanente del entendimiento. El único fin de la inteligencia es el conocer, actividad que la perfecciona en su función más propia.

Refiriéndose al orden especulativo y al orden práctico, Jacques Maritain escribe que "el orden especulativo es su orden propio [el de la inteligencia]; ella está ahí a sus anchas. Poco le importa el bien o el mal del sujeto, sus necesidades y sus conveniencias; goza del ser y no ve otra cosa. El orden práctico se opone al orden especulativo porque el hombre en él tiende a otra cosa que al solo conocer. Si conoce, no es ya para descansar en la verdad y gozar de ella (*frui*); sino para servirse (*uti*) de sus conocimientos con miras a alguna obra o alguna acción" (Maritain, 1972: 10).

El orden práctico es el dominio del obrar. Es el mismo y único entendimiento del hombre que conoce pero ahora no solo para contemplar sino orientado hacia el obrar. Sin embargo, anota Maritain, "el

mismo orden práctico se divide en dos dominios enteramente distintos, que los antiguos denominaban el dominio del obrar (*agibile*) y el del hacer (*factibile*)" (1972: 11). El *obrar* u operar consiste en el recto ejercicio del libre albedrío, ejercicio que depende del ordenamiento de la voluntad (apetito racional) a su fin propio que es el bien. El bien del hombre. De allí que será bueno un uso determinado si es conforme al verdadero fin de toda la vida humana y, si es tal, también el hombre que obra es él mismo bueno. Por esta razón es que el obrar *(praxis)* –ordenación al fin último y supremo de la vida humana– pertenece al dominio de la *moral*, esto es, la consideración del bien humano por naturaleza. Y, en última instancia, dicho orden es regulado por la virtud de la *prudencia;* hábito práctico que rectifica u ordena todo el obrar humano en vistas del fin (bien) último del hombre que es Dios.

Por lo que concierne al *hacer,* puede definírselo –siguiendo a los antiguos– como la acción productora. En este caso, no se busca el conocer por el conocer mismo, tampoco la perfección del agente que obra sino la perfección de la cosa producida, o bien la obra considerada en sí misma. Se diría que, en el hacer humano, se busca la bondad de la obra misma, sea en razón de la *utilidad* que nos proporciona *(técnica; artes útiles* o *mecánicas),* sea en razón de la *belleza* que nos deleita *(arte; bellas artes).* El hacer opera una doble división en la operación de la inteligencia, el del *hacer técnico* y el del *hacer bello.* De allí, la división entre *técnica* y arte. Recordemos con Maritain que "el hacer está ordenado a tal o cual fin particular, considerado aisladamente y que se basta a sí mismo, y no al fin común de la vida humana; y se refiere al bien o a la perfección propios no del hombre que obra, sino de la obra producida" (1972: 13). A tenor de esta última consideración pareciera que tanto el arte como la técnica podrían gozar de un estatuto autónomo respecto de los fines de la acción humana. Ahora bien, puede que no estén sujetas a una regulación intrínseca por parte de la moral pero jamás podrían adquirir un sesgo antihumano, contrario al hombre y a sus fines.

En efecto, tanto el arte como la técnica tienen carácter humano; la inteligencia ha puesto su sello tanto en uno como en otra y aunque la obra de arte y la técnica sean usadas para fines que no corresponden a la naturaleza del hombre, con todo, quedará firme el principio de que lo que está bien hecho –la obra bien realizada– tiene en sí misma una buena razón de ser. Empero, la técnica y el arte son obras del hombre y están a su servicio. Debieran estar a su servicio. Por lo tanto, la independencia de la técnica y del arte respecto de la naturaleza y los

fines del orden práctico no es absoluta ni total, sino relativa y parcial. Siempre será el bien humano integral el norte que debe orientar los usos, productos y finalidades de los dispositivos técnicos, como así también la producción y la obra artística en general. Precisamente este desquicio –la autonomía completa del arte y de la técnica del orden moral humano– es lo que tiene lugar corrientemente. Sin guardar el debido respeto por el orden que impone la moral en la consecución de la línea perfectiva propia de la naturaleza humana, la técnica solo opera persiguiendo obsesivamente y sin desmedro sus propios fines. Desde luego que la técnica los tiene y, carente de aquel encuadramiento, los ha desplegado tenazmente a lo largo de estos dos últimos siglos, por lo menos. En parte, ésta ha sido la historia de las terribles contradicciones que ha aparejado la modernidad y también las reacciones, unilaterales y sesgadas, de algunos modernos y posmodernos contra la, así llamada, *razón instrumental* [4].

1.2. *Efectos perversos de la insubordinación de la técnica y del arte al orden moral. La lógica efectista y pragmatista de los medios de comunicación contemporáneos*

Ahora bien, la funesta independencia de la técnica respecto de los fines perfectivos del hombre no podría entenderse cabalmente sino a la luz del vasto proceso revolucionario que ha sufrido la filosofía en Occidente al perder gradualmente su carácter teorético. El filósofo católico alemán Josef Pieper, explicando el proceso de autodestrucción de la filosofía, lo ha dicho en maravillosa síntesis y con estupendas palabras. "Un camino recto conduce de Francis Bacon –que ha dicho

4 El filósofo y teórico social alemán Max Horkheimer es quien propone dicha fórmula. En realidad, es el título de uno de sus libros más importantes, *Crítica de la Razón Instrumental*, cuya versión española fue editada por Sur en Buenos Aires, en 1973. Junto con Herbert Marcuse y Theodor Adorno, Horkheimer fue uno de los fundadores de la *Escuela de Frankfurt*, también llamada *escuela crítica*. Concilió las premisas marxistas del análisis social con la teoría freudiana de la personalidad a los efectos de vincular la *liberación social* con la *liberación sexual*. Entre nosotros, el Dr. Abelardo Pithod, en un vibrante ensayo, denunció este maridaje entre marxismo y psicoanálisis examinando los mecanismos psicosociales que sostienen el proceso de la revolución cultural contra el orden social cristiano en nuestra Patria. Véase: Pithod, A. (1977), *La revolución cultural en la Argentina,* 2da., edición. Buenos Aires: Cruz y Fierro Editores.

"saber y poder son lo mismo; el sentido de todo saber es dotar a la vida humana de nuevos inventos y recursos"– a Descartes –quien en el Discurso del Método ha formulado ya expresamente de forma polémica que su intención es poner en el lugar de la antigua filosofía "teórica" una filosofía "práctica", mediante la cual pudiésemos hacernos "señores y poseedores de la naturaleza"– hasta la conocida fórmula de Karl Marx: hasta entonces la filosofía había considerado que su tarea era interpretar el mundo, pero lo importante es modificarlo" (Pieper, 1974: 98-99). La rebelión de la técnica es fruto de una filosofía más interesada en los usos funcionales del saber que en la "inutilidad" de la teoría. Filosofía para la cual el mundo es percibido como una materia prima plástica y maleable especialmente apta para la actividad fáustica del hombre.

Disyunción entre la conciencia profesional y la conciencia moral ha llamado Gustave Thibon a este desacuerdo entre el plano de la técnica y el de la moral. Y explica: "esta tendencia al aislacionismo en una ciencia o en un arte es tan antigua como la humanidad. Pero el actual desarrollo de nuestros recursos técnicos, con las inéditas posibilidades que ofrece a los especialistas, contribuye poderosamente a favorecer este sentido desviado y mutilado de la perfección. La tecnocracia universal, esa forma refinada de la barbarie por la que estamos amenazados, sería el resultado normal de esta evolución regresiva [...] De aquí la necesidad y la urgencia de ampliar los principios de la moral eterna adaptándolos a la medida de los nuevos problemas planteados por el fulminante progreso de las técnicas y por la proliferación de las especialidades. Solo así escaparemos al maleficio de un pseudoprogreso que consiste en poner el fin en el perfeccionamiento de los medios" (1978: 203-204).

Difícilmente los medios de comunicación –en el contexto de la crisis de nuestra civilización– podrían haber escapado a esta disyunción entre orden moral y perfección técnica. Así, los MCS se han independizado paulatinamente de la preocupación por atender las auténticas necesidades de los hombres. Un ejemplo interesante que ilustra este proceso de cambio revolucionario consiste en examinar las mutaciones sufridas en las funciones que socialmente se le asignaron a los MCS. El doctor Pedro Barcia, Presidente de la Academia Nacional de Letras, explica que "sus funciones básicas son tres: entretener, informar y educar. Las dos primeras se llevan las tres cuartas partes de la tríada de funciones; la tercera, la de educar, vive como la cenicienta en esta fiesta mediática [...] Las dos funciones primeras –información y diversión– están pre-

sentes en los medios pero con pesos diferentes en unos y en otros. El entretenimiento, el pasar el tiempo, el matar el tiempo, el divertirse uno aparecen como la fundamental función de algún medio, como es el caso de la televisión. Pero la televisión avanza conqueriente sobre entretenimiento e información, con su poder impresivo" (2008: 367-368). Formidable poder de la imagen que ha ido desplazando la atención desde el texto a la pantalla televisiva; más recientemente, a la de la computadora y últimamente a la diminuta pantalla del celular.

Barcia llama la atención sobre este proceso inexorable mediante el cual la sofisticación técnica está operando importantes transformaciones en lo humano. Atinadamente cita a Marshall McLuhan[5], uno de los más importantes estudiosos de los medios de comunicación y sus efectos. De la obra de McLuhan se conocen dos famosos aforismos, "el medio es el mensaje" y "el medio es el masaje". Con el primero, quería señalar la relevancia que tenían las formas o lenguajes de las vías mediáticas casi tanto o más que los contenidos. En efecto, dichos lenguajes modifican no solo los contenidos que portan sino también la relación del hombre con la realidad, esto es, los modos cognoscitivos con los que toma contacto y percibe lo real. El medio alfabetiza al usuario, primero, con su lenguaje. Con el segundo aforismo quería indicar el poder de moldear, de modelar, de acondicionar que tienen los actuales medios de comunicación, sobre todo los de "poder impresivo". Este poder nos quita ciertas reacciones, nos habitúa a determinadas formas y estilos de percibir. Procede, en fin, a la paulatina domesticación y conformación del receptor, modificando nuestras vías perceptivas y nuestras formas de conocimiento. Concluye Barcia: "Está cambiando el estilo cognoscitivo, al desatenderse o privilegiarse la percepción sucesiva en aras de la simultánea. La conclusión hacia la que se va es gravísima: el muchacho de nuestros días va perdiendo su capacidad de leer, pues privilegia la simultaneidad a la secuencialidad temporal

5 Marshall McLuhan nació y estudió en Canadá. Completó su formación en Cambridge donde obtuvo un doctorado en literatura inglesa. Dedicó muchos años a la docencia universitaria y a la investigación sobre los efectos psicológicos y sociales de los medios y sus tecnologías. Autor de numerosas publicaciones sobre medios de comunicación, tecnología y cambio cultural. Citemos, entre otras, *The Gutenberg Galaxy. The making of typographic man.* Toronto, University of Toronto Press, 1962; *Understanding Media. The extensions of man*, New York, McGraw-Hill, 1965 (el primer capítulo de este libro desarrolla la idea de *"medium is the message"*). Por último, en colaboración con Quentin Fiore, *The Medium is the Massage. An inventory of effects,* New York, Bantam Books, 1967.

de lo escrito [...] Se está produciendo un proceso de "desalfabetización" del niño y del joven, por ejercitación de percepciones simultáneas, en desmedro de las sucesivas, alfabéticas. Eso lleva a la desatención del texto legible y al deterioro de la capacidad lectora" (2008: 381).

Otro ejemplo de los efectos perversos que acarrea la sofisticación técnica de los medios en desmedro del orden perfectivo de los fines humanos y de la consecución de auténticas necesidades humanas puede verse en tres notas que caracterizan a la comunicación contemporánea y que la diferencian de la de no mucho tiempo atrás. Siguiendo a dos psicólogos sociales norteamericanos, *Anthony Pratkanis* y *Elliot Aronson,* denominamos a esas notas distintivas con los términos de *saturación, fugacidad e inmediatez.* Examinemos brevemente el contenido de estas tres características y sus efectos en términos de la disyunción entre orden técnico-artístico y orden moral. Nuestra era de la propaganda es una sociedad hiperinformada. El crecimiento tecnológico ha centuplicado la cantidad de información que se transmite por innumerables canales. El ciudadano medio de una gran urbe verá u oirá unos diez millones de anuncios (mensajes) en el curso de su vida. Este entorno saturado impone desafíos tanto al comunicador como al destinatario de los mensajes. El diseño de los mensajes debe ser cada vez más atractivo, más potente, más sugestivo para alcanzar "visibilidad" en una *ecosfera mediática* [6] sobreabundante. De allí que para llamar la atención del televidente, por ejemplo, se recurra con más frecuencia a la exhibición de sexo explícito o de violencia grotesca no solo en los formatos de ficción, sino también en publicidades comerciales o aun en los programas informativos (noticieros). Por su parte, el destinatario está tan atiborrado de mensajes que le resulta extremadamente difícil aplicar la energía mental necesaria para decodificar (entender) los contenidos y supuestos presentes en dicha información. La saturación provoca, entonces, dos efectos perversos: la necesidad de diseñar y emitir comunicaciones de "alto impacto" perceptivo-emocional, y la dificultad extrema de "leer dentro" de tamaña cantidad informativo-visual con posibilidades reales de emitir un juicio recto sobre los contenidos recibidos.

6 La expresión *ecosfera mediática* es del doctor Pedro Barcia y alude a una suerte de hábitat y paisaje natural en el que vivimos hoy inevitablemente los consumidores de medios. "Los medios de comunicación median entre nosotros, mediatizan todo lo que tocan, como si fueran nuevos reyes Midas de las relaciones. No son factores ajenos a nuestra vida cotidiana: ellos nos implican, nos apelan, nos seducen, nos enriquecen, nos influyen, nos modifican, nos condicionan, nos incitan, nos nutren, nos empobrecen" (Barcia, 2008: 367).

En segundo lugar, nuestra era de la persuasión no solo está saturada de mensajes sino que dichos mensajes son fugaces y de fuerte orientación visual. Por ejemplo, un anuncio político por televisión no suele durar más de 30 segundos. Innumerables anuncios comerciales en revistas no son más que una fotografía y una frase. La rapidez que tienen los mensajes comporta dos consecuencias negativas. Primero, tiende a convertir cuestiones complejas en estereotipos vulgares distorsionando así la polifonía de lo real. De aquí se sigue el tan debatido problema, para los medios audiovisuales, acerca de la construcción o representación de la realidad. ¿Los medios representan fielmente la realidad o construyen algo nuevo y distinto que produce más bien una *ilusión de verdad* [7]? Segundo, la fugacidad informativa tiende a sustituir la argumentación razonada por la omnipresencia de eslóganes e imágenes. En suma, se sustituye de una manera improcedente el pensamiento por la imaginación, a la que no sin agudeza y razón llamaba Santa Teresa de Jesús "la loca de la casa".

Magníficamente ha descripto Thibon las *trampas de la imagen*, breve ensayo con el que estigmatiza la inversión de valores a que puede conducir el abuso de los medios audiovisuales. "La imagen tiene un valor de complemento y de evocación. Pero no de sustitución. En la medida en que sustituye a lo real, no solo paraliza el pensamiento, sino incluso la propia imaginación, pues ésta, alimentada sin cesar desde fuera, pierde el gusto poco a poco y hasta la facultad de trabajar por su cuenta". "Coeficiente de ilusión" es otra feliz expresión que utiliza para condenar la *espectacularización* de la realidad operada por los medios, esto es, la evasión fuera de lo real, la ausencia de participación efectiva y el ingreso en un mundo fantástico en el que se reencuentran, en estado de vigilia, las facilidades y las polivalencias del sueño. Concluye nuestro autor: "el gran peligro de nuestra civilización de la imagen es que la ficción suplanta progresivamente a la realidad y que incluso lo verdadero nos aparece, cada vez más, bajo el ángulo y bajo

7 Gustave Thibon es quien emplea estos términos. Quiere decir que los modos de representar –comunicar– la realidad (se trata de una "ficción de la realidad" más bien) crean la *ilusión de la verdad*, esto es, engendran una forma de realidad. A propósito de ciertas creaciones literarias, advierte: "en el orden espiritual, la ficción puede engendrar la realidad. La desesperación literaria tiene ese efecto. A fuerza de ennegrecer el cuadro de la existencia, también se puede ennegrecer, es decir, terminar por desmoralizar a seres débiles o demasiado receptivos, sobre todo a jóvenes todavía no vacunados, por la prueba de la realidad, contra los sortilegios de la literatura" (1978: 189).

la luz del espectáculo. La virulencia del parecer se obtiene a costa de la falsificación del ser" (Thibon, 1978: 98-101).

Volvamos a las notas distintivas de la comunicación contemporánea. Inmediatez es la tercera nota que señalábamos. La persuasión de la época moderna es mucho más inmediata. En efecto, noticias e imágenes recorren rápidamente el planeta y lo que está sucediendo en China, a miles de kilómetros, es simultáneamente visto en las pantallas de la tele o de Internet. Un accidente aéreo, una catástrofe nuclear, un inocente *blooper,* una pelea callejera entre tribus urbanas es inmediatamente capturado por cámaras de TV o filmado por celulares que, luego, llegan a millones de hogares mediante el sencillo expediente de "subirlos" a la red (Internet) u ofrecerlos a los canales de televisión. En ocasiones, el resultado de estas prácticas puede ser una información oportuna pero a menudo quizás se trate de una información demasiado oportuna o francamente inoportuna. El grave mal que tiene lugar aquí es la violenta desfiguración de la intimidad personal aboliendo –mediante la *espectacularización* de la que hablaba Thibon– la separación entre la esfera de lo público y de lo privado. A modo de ejemplo, decimos nosotros, programas como *Gran Hermano* son la prueba elocuente de la invasión indebida y de la publicidad grotesca de la intimidad (Pratkanis y Aronson, 1994: 31-33).

Ahora bien, y tal como hemos argumentado en los parágrafos precedentes, la lógica inherente a la sofisticación tecnológica de los nuevos medios –sin la necesaria regulación ético-política y jurídica– comporta graves consecuencias para la facultad cognoscitiva y simbólica de lo real, el recto ordenamiento de las emociones y pasiones, sin dejar de mencionar la deplorable desnaturalización del concepto de intimidad personal. Adviértase, sin embargo, que no habría que sacar la fácil conclusión de que los MCS son malos en sí mismos o intrínsecamente perversos a juzgar por las consecuencias negativas que se sigan de abusos en el manejo de las técnicas de comunicación. No es lo que dice, ni en la letra ni en el espíritu, el texto conciliar que estamos examinando. El número 2 del Decreto conciliar expresa con claridad esa suerte de ambivalencia propia del uso que el hombre hace de la técnica o de la obra de arte. Dice el texto: "la madre Iglesia sabe que estos medios, rectamente utilizados, prestan ayudas valiosas al género humano, puesto que contribuyen mucho al descanso y cultivo de los espíritus y a la propagación y consolidación del reino de Dios; sabe también que los hombres pueden utilizar tales medios contra el propósito del Creador y convertirlos en su propio daño; más aún, siente materna angustia, dolorida

por los daños que de su mal uso han surgido con demasiada frecuencia para la sociedad humana" (IM, 2: 563).

Un poco más adelante, y a propósito de las relaciones entre el arte y la moral, afirma el *Inter mirifica*: "la segunda cuestión se refiere a las relaciones que median entre los llamados derechos del arte y las normas de la ley moral. Como no rara vez las crecientes controversias sobre este tema tienen su origen en falsas doctrinas sobre la ética y la estética, el Concilio declara que la primacía absoluta del orden moral objetivo debe ser respetada por todos, puesto que es el único que supera y congruentemente ordena todos los demás órdenes de las realidades humanas, por dignos que sean, sin excluir el arte" (IM, 6: 565-566). A este respecto, el ya citado Maritain con meridiana claridad define que "no tiene el arte derecho alguno contra Dios. No existe bien alguno contra Dios, ni contra el Bien final de la vida humana. El arte en su dominio propio es soberano como la sabiduría; no está subordinado por su objeto ni a la sabiduría, ni a la prudencia, ni a ninguna otra virtud; pero por el sujeto y en el sujeto está subordinado al bien de este mismo sujeto; en tanto que se encuentra en el hombre y que la libertad del hombre hace uso de él, está subordinado al fin del hombre y a las virtudes humanas. Porque se halla en el hombre y su bien no es el bien del hombre, el arte está sujeto en su ejercicio a una regulación extrínseca, impuesta en nombre de un fin más alto que es la bienaventuranza misma del viviente en quien él reside" (1972: 94-95).

Concluyamos, entonces, este primer apartado reafirmando que ni las producciones artísticas ni aquéllas de la técnica son independientes del recto uso del libre albedrío en función de los bienes humanos superiores. Ya la Jornada Mundial de Comunicaciones Sociales, de mayo de 1967, reclamaba dos derechos; uno para los profesionales dedicados a dichos medios y otro para los públicos o audiencias que consumen dichos medios. En efecto, los dedicados a trabajar con los MCS, gozan del derecho a no sufrir la influencia de inoportunas presiones ideológicas, políticas o económicas, que limiten su justa y responsable libertad de expresión; así también su coloquio con el público exige el respeto a la dignidad del hombre y de la sociedad. Por ello todos sus esfuerzos deben estar dirigidos a difundir en las mentes la verdad, en los corazones la adhesión al bien, en las obras la consiguiente actuación. Es decir, la recta información y comunicación con el destinatario de los diversos medios exige la valoración de las noticias, de las ideas y de las imágenes no solo desde el punto de vista técnico o estético –ámbito específico del *hacer*– sino también en su carácter específicamente

humano, ético y religioso, teniendo como norma los bienes superiores de la vida humana –ámbito del *obrar voluntario* y *libre* regido por la prudencia.

II. Aspectos psicológicos y morales de la responsabilidad de emisores y receptores de los mensajes de los Medios de Comunicación Social

2.1. *Teorías e investigaciones psicológicas sobre los efectos de la comunicación persuasiva*

En este segundo apartado abordaremos el tema de los *sujetos activos* y de los *destinatarios de la información*, tratado en el texto conciliar dentro del capítulo I sobre *normas reguladoras del recto uso de los medios de comunicación social* (IM, 9, 10, 11 y 12: 566-568). En el modo de encarar el tema puede suponerse que el Concilio adopta el esquema clásico para entender la comunicación social, a saber, emisor, código, mensaje, medio y receptor. De acuerdo con este esquema, el Concilio se ocuparía solamente de considerar al emisor y al receptor de la comunicación. No obstante, faltaríamos a la verdad si no dijéramos también que fue preocupación esencial de los Padres la reflexión sobre el mensaje en la medida en que dedicó medulares consideraciones al problema de los alcances y límites de la información (IM, 5, 7 y 8: 565-566).

Sólo la Iglesia Católica puede ofrecer las consideraciones que propone el *Inter mirifica* sobre los sujetos y destinatarios de la información. Se trata de un punto de vista único comparado con las teorías sobre el fenómeno de la comunicación social provenientes de las diversas disciplinas de la *communication research* (Wolf, 1996: 11-17). Los estudios sobre emisores y receptores de la comunicación social han ocupado millares de páginas de ensayos teóricos e investigaciones empíricas con un doble propósito. En primer lugar, determinar las ventajas y las desventajas técnicas de un medio sobre otro desde la primera de las teorías de la comunicación de masas, esto es, la *teoría de la aguja hipodérmica* [8]. Un segundo propósito, vio su cristalización en aquellos

8 En realidad, numerosos investigadores han considerado a la *teoría de la aguja hipodérmica* como el primer modelo sistemático que ensayó una explicación global de los efectos de los medios sobre el receptor en una sociedad de masas. Su origen y

estudios sobre la recepción de mensajes persuasivos que tenían en cuenta diversos condicionamientos pisocológico-sociales. Dichos factores psicológicos de la recepción –factores que hacían a los destinatarios de diversos mensajes más o menos persuasibles– se han agrupado en tres categorías, dependientes a su vez de tres importantes escuelas de pensamiento en psicología.

La *teoría del aprendizaje* es una importante conceptualización contemporánea de los principios de la persuasión en la sociedad de los medios de comunicación. La teoría es un producto típicamente norteamericano y tuvo su apogeo entre los años finales de la década del 30 y mediados de los 60. Según esta teoría un mensaje es persuasivo cuando el destinatario lo aprende y lo acepta; los mensajes –sobre todo los de la propaganda comercial y política– deben percibirse, entenderse, aprenderse, recordarse y ejercitarse mediante la conducta. Ciertas estrategias en el diseño de los mensajes son necesarias para facilitar el recuerdo del receptor, por ejemplo, el uso de la repetición –repetir el anuncio una y otra vez–; la intensidad –utilizar anuncios brillantes y de elevado volumen–; la asociación –vincular el contenido del mensaje con las experiencias del destinatario– y la singularidad –elaborar un anuncio característico o prototípico. Uno de los determinantes más importantes del aprendizaje de un mensaje es el incentivo, es decir, un mensaje persuasivo se aprende y se acepta si hacerlo resulta compensatorio para el receptor. Los factores psicológicos de la recepción apuntan a valorar el peso que tienen las emociones en el juego de aumentar o mitigar el carácter persuasivo de los mensajes de los MCS. Es claro que solo se ha examinado y valorado el peso de las emociones humanas básicas (alegría, miedo, ira, tristeza, placer, dolor, etc.) y la manera de asociarlas a productos, marcas, candidatos políticos, ídolos deportivos, modas, mitos e ideologías con el propósito de generar algún tipo de conducta condicionada.

---

desarrollo hay que situarlos en los Estados Unidos y deben vincularse a la psicología conductista. "La postura sostenida por dicho modelo se puede sintetizar con la afirmación de que cada miembro del público de masas es personal y directamente «atacado» por el mensaje". Más aún, "la teoría hipodérmica –*bullett theory*– mantenía por tanto una conexión directa entre exposición a los mensajes y comportamientos; si una persona es alcanzada por la propaganda, puede ser controlada, manipulada, inducida a actuar" (Wolf, 1996: 22 y 29). De allí que se la haya denominado también, "teoría de los efectos potentes" y el nombre –*aguja hipodérmica*– es bien revelador del poder del mensaje con prescindencia de la voluntad libre del receptor. Como la aguja hipodérmica, se pone *debajo de la piel*.

En verdad, los principios de la persuasión propuestos por la teoría del aprendizaje no son sino una aplicación del *conductismo norteamericano* [9] a los mecanismos de la comunicación social. Burrhus Skinner creyó siempre en la influencia determinante del ambiente sobre el comportamiento del hombre y tenazmente sostuvo también la posibilidad de determinar emociones y actitudes mediante una educación programada. Puede leerse *Walden 2*, novela futurista escrita en 1948, en la que Skinner presenta una sociedad perfectamente planificada por ingenieros de la conducta, es decir, psicólogos conductistas. En el mundo anglosajón –para ceñirme a esa geografía solamente– la teoría conductista y la del aprendizaje, aplicada al estudio de los efectos de los MCS, motivó una serie de críticas contundentes, como puede evidenciarse aún en textos de ficción tales como *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley y *La naranja mecánica* de Anthony Burgess. Parábolas que presentan un hombre domeñado totalitariamente por los principios conductistas (Pratkanis y Aronson, 1994: 43-45; Wolf, 1996: 35-38; 27-30).

La segunda categoría de factores de la recepción guarda relación con el análisis de procesos psicológicos inconcientes que tendrían lugar en el hombre con ocasión de la recepción de mensajes informativo-publicitarios. La investigación de los procesos inconcientes que intervendrían en la aceptación de mensajes persuasivos por parte del receptor no es otra cosa que una derivación de la *teoría psicoanalítica* clásica, es decir el pensamiento y la obra de Sigmund Freud [10]. La teoría psi-

9 Sería difícil resumir en poco espacio todas las tesis y principios de la *psicología conductista*. Baste decir que dicha psicología entiende al hombre solo como una *tabula rasa* apta para ser *condicionada* por una serie de *estímulos* más o menos complejos. La *conducta humana* no es sino la *respuesta automática* a una serie de estímulos previamente planificados. *John Watson* y *Burrhus F. Skinner* son considerados los máximos representantes de dicha psicología. Para *Skinner*, por ejemplo, el psicólogo sería una suerte de "ingeniero de la conducta". A juicio de algunos autores, el conductismo es la variante *mecanicista* del dualismo cartesiano. Para información sumaria y crítica sobre el *conductismo* puede consultarse: Pithod, A. (1993), *Comportamiento Organizacional. Psicología de las Organizaciones.* Buenos Aires: Fundación Universidad a Distancia "Hernandarias" y Zunini, G. (1983), *Psicologia. Scuole di psicologia moderna.* Brescia: Morcelliana.

10 La *teoría psicoanalítica*, o *psicoanálisis,* vinculada profundamente a la vida y a la obra de su creador, *Sigmund Freud,* ha sido objeto de numerosísimos análisis y estudios, apologéticos y críticos. No es este el lugar para desarrollar ni siquiera los puntos centrales del sistema freudiano. Sistema, por lo demás, variado, multifacético y hasta contradictorio. Tres de los conceptos centrales propuestos por el maestro vienés son aquellos de *represión,* importante mecanismo psíquico que repele al "inconciente" una serie de contenidos inaceptables para el yo conciente. Freud creyó, además, que un *trauma* de naturaleza *sexual* estaba en el origen no sólo de las patologías de la

coanalítica de la persuasión se divulgó a partir de una obra muy popular intitulada *The hidden persuaders* [11] escrita por el publicista y estudioso de los medios Vance Packard en 1957. Según Packard, los especialistas en comunicación persuasiva y publicitaria se dedicaban a encontrar el sentido oculto de las cosas. Algunos manuales de la época enumeraban una serie de objetos comunes y su posible significado para el inconciente. Desde alimentos, vestimenta, utensilios de cocina, instrumental médico, climas, paisajes, rostros, gestos, palabras y silencios; todo era susceptible de una interpretación en términos de *Eros* (pulsión amorosa) o *Thánatos* (pulsión agresiva). Una vez develado el significado oculto (inconciente) del objeto, un comunicador estaba en grado de diseñar una campaña que apelase a nuestras más profundas motivaciones y obtener así un poderoso efecto. Paradojalmente, y en lo concerniente al poder de causar efectos potentes en el receptor a partir de ciertas condiciones presentes en los mensajes, la teoría psicoanalítica no se diferencia en nada de la teoría del aprendizaje, de filiación conductista.

La explicación psicoanalítica viene a decir que existiría una asociación no conciente entre los símbolos comunicativos manifiestos del mensaje y el contenido latente, evocado desde el fondo inconciente del aparato psíquico. Como en todos los procesos psíquicos explicados por Freud, la realidad nunca es lo que es; se trata más bien de un reverso, oculto y erotizado, que apenas deja filtrar algunas trazas del inconciente a través de tres mecanismos privilegiados: la actividad onírica, los actos fallidos de nuestra psicopatología cotidiana y, finalmente, el amplio y complejo marco de las psiconeurosis. Así las cosas, los mensajes persuasivos debían elaborarse sobre la base de ciertos elementos simbólicos ya codificados por el psicoanalista de turno con el propósito de remover

---

personalidad (neurosis) sino también en el desarrollo normal de la personalidad. Por último, su famosa conceptualización de la personalidad como *aparato psíquico* compuesto por tres instancias, el *Ello,* el *Super-Yo* y el *Yo.* La bibliografía sobre el psicoanálisis es vastísima. Para una "crítica argentina" del psicoanálisis, puede consultarse el genial *Freud en Cifra* del P. Leonardo Castellani incluido en la obra *Freud,* Mendoza, Ediciones Jauja, 1996, pp. 29-85. También Abelardo Pithod ha estudiado con hondura y lucidez el psicoanálisis de Freud. Recomendamos el excelente capítulo "Qué perdura del trabajo de Freud" de su trabajo *Psicología y Ética de la conducta*, Buenos Aires: Dunken, 2006, pp. 233-246. Finalmente, del mismo autor, *El Alma y su Cuerpo. Una síntesis psicológico-antropológica*. Buenos Aires: GEL, 1994.

11 Packard, V. (1957), *The hidden persuaders.* New York: MacKay. Hay muchas ediciones de la traducción española. Por ejemplo, Packard, V. (1977), *Las formas ocultas de la propaganda.* 13ª, edición. Buenos Aires: Sudamericana.

los estados ocultos del aparato psíquico del consumidor o del votante a fin de ajustarlo a los requerimientos del emisor del mensaje.

La teoría psicoanalítica de las motivaciones inconcientes del receptor tuvo su cuarto de hora de gloria durante la década del 50 cuando las agencias y empresas de comunicación, por ejemplo, tenían sus "expertos en profundidades" para crear y diseñar anuncios persuasivos. Sin embargo, a principios de los 60 la mayoría de las investigaciones había abandonado este enfoque porque, sencillamente, no explicaba nada. Los estudiosos opinaban que el psicoanálisis era demasiado vago, confuso y "retórico" para orientar sus necesidades efectivas. Las técnicas utilizadas para evaluar el significado oculto de una comunicación persuasiva –análisis de manchas de tinta, libre asociación de palabras, interpretación de los sueños y método hipnótico– eran francamente inviables. Por nuestra cuenta, agreguemos que el problema de las técnicas psicoanalíticas no se reduce solo al dominio de las motivaciones del receptor de mensajes persuasivos. En el ámbito más propio de la clínica y de la terapia –el espacio privilegiado del psicoanálisis– su cosecha no ha sido menos ruinosa (Pratkanis y Aronson, 1994: 42-43).

La tercera y última categoría de factores psicológicos vinculados a la recepción persuasiva de mensajes consiste en una elaboración teórica importante que reaccionó contra el conductismo y la teoría del aprendizaje. En efecto, a finales de los años 60 y principios de los 70 en los Estados Unidos también comenzó a perfilarse un nuevo enfoque de la persuasión denominado *enfoque cognitivo*, adscripto a la *psicología cognitiva* [12] de sostenido desarrollo por aquellos años. Uno de los postulados claves de este enfoque radica en afirmar que el objetivo de la persuasión no es identificar un receptor pasivo –que obedezca fielmente

12 La *psicología cognitiva –paradigma cognitivo* como se lo denomina también– es un universo muy amplio de teorías, modelos, programas de investigación y líneas de trabajo no siempre conciliables entre sí. Puede concebírsela como una *psicología mentalista* por la importancia que concedió a los *procesos lógico-mentales* que median entre los "estímulos" ambientales y la "conducta respondiente". Nació como una reacción crítica al conductismo, en particular el de B.F.Skinner. Según algunos autores el texto fundacional del cognitivismo norteamericano sería el del psicólogo Ulric Neisser, *Cognitive Psychology*, New York: Appleton, 1967. No obstante la simpatía que despierta el cognitivismo por su radical oposición al conductismo, deben formulársele cargos importantes. En primer término, un *reduccionismo antropológico radical* pues convierte al hombre en un mero *procesador de información* equiparando los procesos lógico-mentales (circuitos neuronales) a los circuitos y mecanismos computacionales. En segundo lugar, un *artificialismo metodológico* igual o peor que el del conductismo pues divorcia el estudio de la mente humana de las condiciones históricas,

a los principios de la teoría del aprendizaje– sino un participante activo en el proceso de la persuasión. Los determinantes más importantes de la comunicación social, y de los efectos de los MCS, son los procesos lógicos de elaboración de la información que tienen lugar en la mente cuando vemos y oímos una serie de mensajes. En suma, la relación persuasiva entre emisor y receptor depende de cómo este último interpreta y responde al mensaje, lo cual puede variar según la persona, la situación, el medio empleado y también el mensaje (Pratkanis y Aronson, 1994: 45-46).

La investigación sobre este tipo de factores marcó una evolución histórica importante a favor de una concepción activa de los sujetos y de los destinatarios de la información tal como el *Inter mirifica* la entiende. Aunque parcialmente, y con errores filosóficos que no conviene desestimar, el enfoque cognitivo superó tanto el determinismo mecanicista del conductismo como el determinismo biologista del psicoanálisis, orientando sus investigaciones al análisis del valor que tienen las funciones cognitivo-mentales concientes del hombre en la recepción e interpretación de los mensajes persuasivos. A juicio de un psicólogo social español, "este nuevo enfoque se caracteriza por interpretar la conducta humana especialmente en términos de la influencia de la estimulación recibida por el sujeto –concebida ahora en términos no ya de estimulación, sino de "información"– y, sobre todo, por la forma en que esta información es procesada por los sujetos" (Cuesta, 2000: 171 y 174).

Por su parte, el psicólogo social Albert Bandura, de la Universidad de Stanford, explica que "la teoría social cognitiva ofrece unos parámetros conceptuales para examinar los determinantes y los mecanismos de dichos efectos –los efectos de los *mass media*–. El comportamiento humano se explica a menudo en términos de determinismo unilateral. Dentro de los confines de causalidad unidireccional, se considera que el comportamiento está conformado y controlado ya sea por influencias del entorno (conductismo) como por disposiciones interiores (psicoanálisis). La teoría social cognitiva explica la función psicosocial en términos de causalidad triádica recíproca. En este modelo, el comportamiento, los factores personales –cognitivos y biológicos– y los eventos ambien-

---

lingüísticas y culturales en las que se desarrolla. Véase: Luccio, R. (1980), *La psicologia cognitivista,* (cap. 9: 227, 229 y 239). In: Legrenzi, P. (a cura di) (1980), *Storia della Psicologia.* Bologna: Il Mulino. Para una lúcida crítica del cognitivismo, véase Bruner, J. (2002), *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva.* 2º, reimpresión. Madrid: Alianza. Jerome Bruner fue uno de los padres de la revolución cognitiva.

tales funcionan como determinantes interactivos que se influyen entre sí recíprocamente" (Bandura, 1996: 89).

Así, por ejemplo, una audiencia puede verse persuadida tanto cuando se encuentra en estado irreflexivo como cuando reflexiona seriamente, pero la manera en que se influye en ella en cada uno de ambos estados difiere considerablemente. Los psicólogos sociales Richard Petty y John Cacioppo, de orientación cognitivista, afirman que la persuasión tiene dos vías: una *periférica* y otra *central*. En la *vía periférica*, el destinatario de un mensaje presta poca atención y esfuerzo para el procesamiento de una comunicación. Por ejemplo, ver la televisión mientras se hace otra cosa o escuchar un debate sobre un asunto que no nos interesa demasiado. En la vía periférica, la persuasión está determinada por claves sencillas, como el atractivo del comunicador, el que las personas de nuestro alrededor estén o no de acuerdo con la posición que se presenta o con la "recompensa" o el "castigo" asociados al hecho de estar de acuerdo, o no, con esa posición. En cambio, en la *vía central*, el destinatario de un mensaje realiza una consideración minuciosa, reflexiva y crítica del valor de la información presentada. Por ejemplo, en la vía central, una persona puede argumentar activamente contra el mensaje, puede desear conocer la respuesta a interrogantes adicionales o bien buscar información nueva. La persuasión del mensaje está determinada por su capacidad para resistir esas pruebas. Si se trata del cambio de actitudes a través de la comunicación persuasiva, "las actitudes modificadas a lo largo de la vía central tienden a fundamentarse en procesos de pensamiento activos que resultan en estructuras cognitivas bien integradas, pero las actitudes cambiadas por la vía periférica se basan en una aceptación o rechazo más pasivos de pautas simples y se sustentan sobre una base mucho menos articulada" (Petty y Priester, 1996: 140; Petty & Cacioppo, 1986: 123-205).

Las dos vías de la persuasión de Petty y Cacioppo deberían alertarnos sobre dos cuestiones importantes, una sobre nosotros, destinatarios de los mensajes de los MCS, y otra sobre la propaganda en el mundo moderno. En muchos sentidos, somos "avaros cognitivos" [13], siempre estamos intentando conservar nuestra energía cognitiva. Supuesta nuestra capacidad finita de procesar la información, a menudo adoptamos las estrategias de la vía periférica para simplificar problemas complejos;

13 La expresión está tomada de dos psicólogos norteamericanos, S.T. Fiske y S. E. Taylor (1991), *Social Cognition*, New York: McGraw-Hill; citada en Pratkanis, A. y E. Aronson, (1994), *La era de la propaganda. Uso y abuso de la persuasión:* 55.

aceptamos irreflexivamente una conclusión o proposición y no por buenas razones sino porque va asociada a un recurso de persuasión simplista. Por otra parte, la propaganda moderna fomenta el uso de la vía periférica de la persuasión y está destinada a sacar partido de las limitadas capacidades de procesamiento del avaro cognitivo. Las características de la persuasión contemporánea –el *entorno saturado* de mensajes, los *anuncios de treinta segundos* y el *carácter inmediato* de la persuasión, examinadas en el primer apartado– hacen que sea cada vez más difícil pensar con profundidad, rectitud y verdad cuestiones y decisiones importantes. Y puesto que a menudo actuamos en la vía periférica, los comunicadores sociales de toda laya tienen vía libre para utilizar variados tipos de estrategias retóricas con el fin de conseguir, impunemente, cualquier meta que tengan en mente (Pratkanis y Aronson, 1994: 55-56).

Hasta aquí, y en apretada síntesis, hemos examinado los aportes que sobre recepción de mensajes y factores psicológicos de la persuasión –factores que hacían a los destinatarios de diversos mensajes más o menos vulnerables– han ofrecido las tres más notorias escuelas de psicología de la época contemporánea. Adviértase que de las tres corrientes estudiadas, dos de ellas –conductismo y psicoanálisis– tenían fuerte presencia en los círculos académicos y en el vasto campo de la cultura durante los años del Concilio Vaticano II. La restante –psicología cognitiva– estaba recién en sus albores. No ha sido arbitraria la decisión de examinar solo tres teorías psicológicas dejando expresamente de lado otros aportes. Por ejemplo, no hemos considerado la *teoría crítica* –importante en el estudio de los medios de comunicación social y sus efectos–, en razón de que no se trata de una orientación psicológica sino más bien de una teoría social de amplio alcance –anclada en el marxismo– aunque algunos de sus representantes hayan incorporado el modelo psicoanalítico de Freud para el estudio de la personalidad alienada (Wolf, 1996: 90-112).

2.2. *Los "deberes de Justicia y Caridad" y las relaciones entre sujetos activos y destinatarios de la información*

El análisis de estos tres factores y sus teorías de soporte ofrece algunas importantes dificultades de interpretación y aplicación no solo para una teoría acerca del recto uso de los MCS sino también para una antropología y una metafísica realistas del consumidor de medios.

Además, no se trata solo de un déficit de carácter antropológico-metafísico en las consideraciones psicológico-sociales sobre los sujetos y destinatarios de la información. Se advierten omisiones importantes por lo que concierne a la dimensión ético-moral de la relación entre emisor, receptor y mensaje. Ausencia notable que, precisamente, la letra y el espíritu del Decreto sobre los medios pueden subsanar. En efecto, el texto del *Inter mirifica* no pretende ofrecer un análisis completo de las variables psicológicas que regulan las relaciones entre emisión, recepción y comunicación social. No es de su competencia. Pero sí es competencia del Magisterio conciliar iluminar dichas relaciones desde el dominio del obrar moral del hombre, vinculando fuertemente las acciones de los sujetos activos y de los destinatarios de la información a los “deberes de justicia y caridad” (IM, 8: 566). En síntesis, y para la Iglesia, los estudios y análisis de los procesos de emisión y de recepción de mensajes persuasivos de los MCS están ligados de un modo inescindible a las normas éticas reguladoras del recto uso de los MCS.

Esta preocupación por rebasar el límite de los análisis psicológicos en los estudios sobre emisión y recepción activa y colocar dichas consideraciones en el marco específico de las virtudes morales y teologales puede verse en el siguiente pasaje: “peculiares deberes obligan a todos los destinatarios, lectores, espectadores y oyentes, los cuales, por personal y libre elección, reciben las informaciones difundidas por estos medios. Pues la recta elección exige que aquéllos favorezcan plenamente todo lo que sobresale en virtud, ciencia y arte; y eviten, en cambio, todo lo que pueda ser causa u ocasión de daño espiritual para ellos” (IM, 9: 566). A propósito de los sujetos activos de la información, agrega el Decreto que “el principal deber moral, en cuanto al recto uso de los medios de comunicación social, afecta a los periodistas, escritores, actores, autores, productores, realizadores, distribuidores, administradores y vendedores, críticos y demás que de cualquier modo intervienen en la confección y difusión de las comunicaciones, pues son de absoluta evidencia la gravedad e importancia de los deberes que a todos ellos hay que atribuir en las actuales circunstancias de la humanidad, ya que informando e incitando pueden dirigir, recta o desgraciadamente, al género humano [...] Misión suya, será, por tanto, tratar las cuestiones económicas, políticas o artísticas de tal modo que nunca resulten contrarias al bien común” (IM, 11: 567).

Particular interés demuestra el Concilio por los jóvenes, como grupo particular de destinatarios de los mensajes de los medios, a quienes dedica constantes alusiones, como cuando dice: “cuiden los destinata-

rios, sobre todo los jóvenes, de acostumbrarse a ser moderados y disciplinados en el uso de estos medios; pongan, además, empeño en entender a fondo lo oído, visto, leído; hablen con los educadores y los peritos en la materia y aprendan a formar recto juicio" (IM, 10: 567). En este mismo número, el Decreto conciliar dedica fervorosas palabras a los padres, recordándoles sus deberes al respecto. "Recuerden los padres que es deber suyo vigilar cuidadosamente para que los espectáculos, las lecturas y otras cosas parecidas que sean contrarias a la fe o las costumbres no penetren en el hogar y para que sus hijos no acudan a ellos en otra parte" (IM, 10: 567).

Vigorosas y esclarecidas palabras, de enorme actualidad en estos tiempos en los que las familias –aun aquellas denominadas cristianas– parecieran haber abandonado los sanos criterios del discernimiento moral olvidando distinguir, con peligro grave, lo que ennoblece de lo que envilece. Lejos de esta luminosa doctrina, y en el ámbito de la educación familiar concerniente a la formación ética y estética de los hijos, lo que campea por sus fueros es un grave relativismo y permisivismo morales como actitud y conducta habituales frente a los contenidos que ofrecen los MCS. Además, estas consideraciones conciliares apelando a la responsabilidad de los destinatarios de los mensajes de los MCS es oportuna pues con cierto simplismo tiende a culpabilizarse unilateralmente a los emisores activos de la comunicación por los efectos nocivos de los medios y poco se recuerda el deber moral que tiene la familia como receptora crítica de los mensajes de los *media* (Alonso, 2008: 31-32 y 53-58).

También aborda el Decreto el grave asunto de las responsabilidades que conciernen a las autoridades públicas y los deberes que les caben "por razón del bien común, al cual se ordenan estos medios" (IM, 12: 568). La doctrina del Concilio que sostiene el justo ordenamiento de todas las actividades temporales, de los individuos, de los grupos y aun del Estado, hacia el bien común no hace sino recordar que todo en el mundo de la naturaleza y en el de la cultura es para el perfeccionamiento intelectual y moral del hombre, quien a su vez está ordenado a Dios como a su Fin Último, Bien Común Sobrenatural. Tres son los deberes de las autoridades públicas con respecto al legítimo ordenamiento de los MCS. El primero es la defensa de la justa y verdadera libertad de información y el derecho correspondiente. En segundo lugar –y a modo de contrapeso del ejercicio de la libertad de informar– corresponde a la autoridad pública velar y proteger la moral pública y el progreso de la sociedad "contra el uso depravado de los medios de

comunicación" (IM, 12: 568). El cuidado de la moral pública en modo alguno cercena las libertades de individuos o asociaciones, pues el derecho a la libre decisión de informar y el de recibir información deben regirse por las normas ético-políticas superiores que corresponden a los principios del bien común nacional e internacional. En efecto, recuerda el Concilio, "esta cuidadosa vigilancia no restringe en modo alguno la libertad de los individuos o de las asociaciones, sobre todo cuando faltan las debidas garantías por parte de aquellos que, por razón de su profesión, manejan estos medios" (IM, 12: 568). La tercera responsabilidad asignada a las autoridades tiene un carácter más activo y consiste en "fomentar la religión, la cultura, las bellas artes; defender a los destinatarios, para que puedan gozar libremente de sus derechos. Además, es deber del poder civil prestar ayuda a todas aquellas iniciativas que, siendo sobre todo para la juventud muy útiles, no pueden realizarse sin tal ayuda" (IM, 12: 568).

El ordenamiento de los medios de comunicación social al bien común de la ciudad nos permite recordar aquí la doctrina de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino respecto de la regulación que ejerce la política sobre la técnica y las artes. En una larga paráfrasis que vale la pena citar el filósofo Jacques Maritain recuerda un texto de Santo Tomás, comentando la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. El Aquinate enseña que corresponde a la política, como ciencia arquitectónica, dirigir a las ciencias prácticas tales como las artes mecánicas, no solo en cuanto al hecho de ejercer estas ciencias, sino también en cuanto a la determinación misma de la obra. Así, no solo ordena al artesano que fabrica cuchillos usar de su arte, sino usar de él de tal o cual manera, haciendo tal clase de cuchillos. Uno y otro, en efecto, se ordenan al fin de la vida humana. Continúa el Angélico explicando que a las ciencias especulativas la política también las gobierna, pero solo en cuanto al hecho de ejercer esas ciencias, no en cuanto a la determinación de la obra, pues si bien prescribe que unos enseñen y otros aprendan la geometría, por ejemplo, ya que tales actos, en cuanto que son voluntarios, se relacionan efectivamente con la materia de la moralidad, y pueden ser ordenados al fin de la vida humana; empero no prescribe al geómetra lo que debe concluir acerca del triángulo, pues eso no pertenence al dominio de la vida humana y depende solo de la naturaleza de las cosas [14].

14 Santo Tomás de Aquino (1269), *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio,* lib. I, lect. 2; citado en Maritain, J. (1972), *Arte y Escolástica,* Buenos Aires: Club de Lectores, nota 149: 211.

Añade Maritain que estos principios pueden aplicarse fácilmente al dominio de las bellas artes. En efecto, el político no puede entrometerse en las leyes que rigen la belleza; sin embargo, siendo artes, esto es "ciencias prácticas", todo lo que la obra estética aporta de suyo en lo concerniente a bienes intelectuales y morales, ha de caer bajo la autoridad de quien debe velar por el bien común de la vida humana en la ciudad. Por esta razón y "en cuanto a las artes de aquellas obras que los hombres pueden usar bien o mal, son lícitas, y sin embargo si hay artes cuyas obras son empleadas en la mayoría de los casos para un mal uso, tales artes, aunque lícitas en sí mismas, deben ser extirpadas de la ciudad por el oficio del Príncipe, según enseña Platón"[15]. Con fina ironía concluye el filósofo francés: "felizmente para los derechos del hombre, nuestras bellas ciudades no tienen Príncipe, y todo lo que trabaja para la idolatría y para la lujuria, en la Costura o en las Letras, no se preocupa mucho de Platón" (1972: 95).

Y bien, a propósito del cuidado de la moral pública, cabe decir que solo una filosofía política individualista puede suponer que haya oposición entre el cuidado del bien público y el ejercicio de las libertades individuales, como si el debido control de éstas implicara un desmedro del individuo a favor de una ficción jurídico-política como es el Estado para la cosmovisión liberal. Ni sacrosanta individualidad ni Estado ausente; al contrario, recta disposición de las partes del todo político –familias, grupos intermedios y Estado– a favor del bien común del hombre.

En lo concerniente a la tercera responsabilidad asignada a las autoridades, pareciera una antigualla leer en el texto del Decreto conciliar la obligación de "fomentar la religión". Uno de los signos del profundo deterioro del orden público cristiano, que ha tenido lugar desde los años lejanos de la promulgación de dicho Decreto, es la fuerte disonancia que tal mandato provocaría en los Estados y aun en muchos católicos que se dedican al análisis científico y académico de los medios de comunicación en la actualidad. Para muchos cristianos estragados de liberalismo la exégesis de ese mandato no debiera concebirse como fomentar "la" religión –entendiéndose por tal la Religión Cristiana, la Católica específicamente–; por el contrario, y solo si tuviere lugar, hoy se demandaría fomentar "las" religiones, cualquiera de ellas, como más o menos válidas para proporcionar la salvación del hombre.

15 Santo Tomás de Aquino (1271-1272), *Summa Theologiae,* II-II, q. 169, a. 2, ad. 4. Citado en Maritain, J. (1972), *op. cit.:* 211.

Concluyamos, entonces, este segundo apartado destacando la perspectiva del Decreto *Inter mirifica* –la de los *deberes de justicia y caridad*– en la que encuadra las relaciones entre destinatarios, sujetos activos de la información y autoridad pública. De particular relieve, como hemos señalado también, ha sido el interés mostrado por el Concilio por el cuidado de los jóvenes y los deberes de la familia en lo concerniente a la recta conciencia en el uso de los MCS.

Conclusiones

Quisiéramos concluir este trabajo retomando algunas de las afirmaciones hechas en nuestra Introducción. Decíamos que el análisis de la realidad de los medios por parte de la Iglesia pareció tener un mal inicio a juzgar por la humildad del *Inter mirifica* en el conjunto de los Documentos Conciliares. Y afirmábamos también que esa impresión se despejaba rápidamente después de una atenta lectura y meditación del texto conciliar. En efecto, las palabras de la Iglesia son palabras de vida eterna y desde su inicio en Pentecostés enseña con la autoridad que le viene de su Fundador, el Señor Jesús. En esta materia, la Iglesia no podía sino enseñarnos la verdad. La doctrina sobre los MCS y el recto uso que los hijos fieles de la Iglesia hagan de ellos se ubica perfectamente bien entre dos extremos igualmente deplorables cuales son los del rechazo en bloque y sin miramientos y el de la aceptación acrítica, indiscriminada y falaz de los medios de comunicación social. Actitudes que bien podríamos denominar con los términos de *Apocalípticos e Integrados* en la cultura y la comunicación de masas contemporáneas, tomando en préstamo el título que el semiólogo italiano Umberto Eco diera a uno de sus libros [16].

Comentando estas palabras, señala Barcia que originariamente Eco no quería dar a su libro el título que finalmente llevó sino el de "ni apocalípticos, ni integrados" y que eso era más que sensato. Y agrega Barcia: "el tipo apocalíptico es aquel que demoniza los medios, los condena y exorciza, como si el discurso produjera algún cambio en la realidad mediática". En el otro extremo, "el tipo integrado es el del entusiasta fanático de los medios, que se zambulle en ellos y goza plena-

16 Eco, Umberto (2001), *Apocalípticos e Integrados.* Traducción de Andrés Boglar. Barcelona: Tusquets.

mente en su ecosfera. Es una actitud ininteligente, desprovista de todo asomo de reflexión. No elige nada; la realidad en la que está sumido lo arrastra sin su gobierno". Nuestro autor propone superar ambas actitudes, irreflexivas y finalmente inconducentes. Por el contrario, "lo esperable de un hombre inteligente es una posición que llamaríamos del «entreverado»". Y explica que "el argentinismo entrevero supone una forma de acción, y aun de combate, donde cada uno está en plena lucha, en medio de los otros, mezclado entre adversarios y aliados, junto a todos, pero con clara conciencia de dónde está el socio y dónde el enemigo. El integrado es un fusionado y pierde su identidad en la masa receptiva; el entreverado está mezclado con todos, pero mantiene su naturaleza e individualidad y no se confunde, ni funde". Certeras palabras las de nuestro Académico Mayor de las Letras, que remata con una precisa metáfora. "Frente al río fluyente de la realidad mediática, caben tres posiciones: la del apocalíptico, la del integrado y la del entreverado, que es la del buen nadador. Se sumerge en la corriente, saca por sobre el nivel del agua la cabeza, mira las orillas, se propone una meta y bracea para alcanzarla, sirviéndose, incluso, de los mismos movimientos ya adversos, ya favorables del fluir del río" (Barcia, 2008: 23-24).

Con notable anticipación, en razón de la Luz que le viene de lo Alto, la Iglesia también definió la actitud de los hombres frente a la realidad de los MCS de manera semejante. Con menos belleza literaria, quizás, pero con más sabiduría teológica. En efecto, las palabras finales del Decreto *Inter mirifica* invitan a "todos los hijos de la Iglesia, los cuales, lejos de padecer daño al utilizar también estos medios, como sal y como luz, darán sabor a la tierra e iluminarán el mundo [...] Así, como con los monumentos artísticos de la antigüedad, también ahora con los nuevos inventos sea glorificado el nombre del Señor, según aquello del Apóstol: «Jesucristo, ayer y hoy, y El mismo por los siglos de los siglos» (Hebreos, 13, 8)" (IM, 24: 573).

Referencias bibliográficas

Fuentes

Documentos del Vaticano II (1973), *Constituciones, Decretos, Declaraciones.* 23ª, edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Bibliografía secundaria

Alonso, Ernesto (2008), "La familia y la televisión en la socialización de la persona", en: Barcia, Pedro (coord.) (2008), *No seamos ingenuos. Manual para la lectura inteligente de los medios.* Buenos Aires: Santillana.

Bandura Albert (1996), "Teoría social cognitiva de la comunicación de masas", en: Bryant, Jennings y Dolf Zillmann (comp.) (1996), *Los efectos de los medios de comunicación. Investigaciones y Teorías.* Barcelona: Paidós.

Barcia Pedro (2008), "Medios de Comunicación: Efectos e Influencias, Valores y Antivalores", en: Barcia Pedro (coord.) (2008), *No seamos ingenuos. Manual para la lectura inteligente de los medios.* Buenos Aires: Santillana.

Cuesta, Ubaldo (2000), *Psicología Social de la Comunicación.* Madrid: Cátedra.

Maritain, Jacques (1972), *Arte y Escolástica.* Buenos Aires: Club de Lectores.

Petty, Richard & John Cacioppo (1986), "The elaboration likelihood model of persuasion", in: Berkowitz, Leonard (comp.) (1986), *Advances in experimental social psychology,* vol. 19. New York: Academic Press.

Petty, Richard y Joseph Priester (1986), "Cambio de actitud de los *mass media:* Implicaciones del modelo de persuasión de elaboración probable", en: Bryant, Jennings y Dolf Zillmann (comp.) (1996), *Los efectos de los medios de comunicación. Investigaciones y Teorías.* Barcelona: Paidós.

Pieper, Josef (1974), *El Ocio y la Vida Intelectual.* 3ª, edición. Madrid: Rialp.

Pratkanis, Anthony y Elliot Aronson (1994), *La era de la propaganda. Uso y abuso de la persuasión.* Barcelona: Paidós.

Thibon, Gustave (1978), *El equilibrio y la armonía.* Madrid: Rialp.

Wolf, Mauro (1996), *La investigación de la comunicación de masas. Crítica y perspectivas.* Barcelona: Paidós.

Dos encarcelados

P. Jorge Gómez

Leyendo el diario de la cárcel de Codreanu y adhiriendo a los festejos del pasado año de San Pablo y del presente año sacerdotal, me pareció oportuno publicar un extracto de su diario en donde se muestra a las claras la grandeza de alma de estos dos enamorados de Cristo.

Una exégesis de un encarcelado a otro

Estando solo en la profundidad de una cárcel, aislado de sus correligionarios, sin noticias de su esposa y su hija, agonizando entre la esperanza y la desesperación, muerto de hambre y de frío, con la derrota de su Legión, viendo su Patria ocupada, con la traición o incomprensión de muchos de los suyos, con parte de la Jerarquía de la Iglesia sin luz y fuerza ante la situación... Y a pocos cuatro meses de ser ultimado sin pena ni gloria... el gran Cornelio Codreanu se refugia en las cartas de San Pablo y descubre, como lo hiciera San Juan de la Cruz y tantos otros en otras cárceles, por la acción de la Llama del amor viva, que es precisamente en la derrota en donde esplende la victoria del Crucificado. La exégesis que hace el héroe es viva y palpitante, ardiente y total, profunda y eterna; de un apóstol a otro apóstol, de un capitán a otro capitán, de un mártir a otro mártir.

Vayan pues, estas páginas en honor de San Pablo, en el año del gran Apóstol, para honra de aquel que dio la vida por su Patria rumana y para aliento y acicate de cada uno de nosotros que tenemos la magnífica oportunidad no sólo de conocer a Cristo sino de sufrir algo por Él en esta Argentina que amamos... y se derrumba.

Miércoles, 15 de junio1938

Cuando he terminado la lectura de los Evangelios, he entendido que estoy aquí, en la prisión, por la voluntad de Dios; que a pesar de no tener ninguna culpa bajo el aspecto jurídico, Él me castiga por mis pecados y pone a prueba mi fe. Me he tranquilizado. Ha descendido la serenidad sobre el tormento de mi alma, como baja tranquila la tarde en el campo sobre los tormentos, las agitaciones y las pasiones del mundo. Hombres, pájaros, animales, árboles y hierbas, la tierra labrada y revuelta por las rejas de los arados, todo entra entonces en reposo.

... Pues fuertemente he sido atormentado!...

Mucho ha sufrido la pobre carne mía. No creo haber sufrido nunca más que ahora.

La fe y el amor no los he perdido, pero sentí que, en un momento dado, se me ha roto el hilo de la esperanza.

Atormentado físicamente como un perro, están llenos mis vestidos de sufrimiento. (Hace sesenta días que duermo vestido sobre la tabla y sobre esta estera. Sesenta días y sesenta noches hace que mis huesos absorben como una esponja la humedad que brota de las Paredes y del suelo.)

Desde hace dos meses no cambio ni una palabra con nadie, pues nadie de aquí tiene permiso para hablarme. Y al mismo tiempo me encuentro atacado en mi ser moral, acusado de traición, declarado extraño a la estirpe, como no siendo rumano ni por parte del padre ni de la madre, señalado como enemigo del Estado, abrumado de golpes y atado con las manos a la espalda: es decir, no teniendo ninguna posibilidad de defenderme.

Con el corazón oprimido al pensar en el sufrimiento, en las vejaciones, en los malos tratos de todos los míos, familia y camaradas, he sentido que en mí se ha roto uno de los tres hilos invisibles, que unen al cristiano con Dios: la esperanza. Me entristecí profundamente. Sentía que me ahogaba.

Pero lo he atado de nuevo, luchando día por día. ¿Cómo? Leyendo los cuatro Evangelios. Cuando los terminé, he sentido que tengo de nuevo la fe, la esperanza y el amor.

Acabo ahora de leer las epístolas del Apóstol San Pablo, de donde he sacado pruebas decisivas sobre la existencia de la Resurrección y el

poder del Redentor Jesucristo. Me han impresionado:



1) la sinceridad y la pureza espiritual del Santo Apóstol;

2) su vida íntegramente cristiana, sin mancha;

3) los peligros y sufrimientos que ha pasado por el Señor;

4) la serenidad e incluso alegría con que aceptaba estos sufrimientos;

5) su fuerza de animar aún a otros para que no vacilasen ante los sufrimientos y persecuciones;

6) un amor santo, de una altura conmovedora, para todos los hermanos cristianos, hijos suyos espirituales;

7) un ardor invicto y raramente conocido entre los apóstoles de una fe, por predicar incesantemente al Redentor Jesús a todas las gentes;

8) su gran ciencia y sabiduría.

Casi en cada Epístola empieza diciendo: "Yo, el encarcelado, que me hallo entre cadenas por la fe en Cristo, Señor nuestro".

En otra escribe a Timoteo: "Date prisa en venir pronto a mí". (Timoteo, v, 9). También él sentía deseo de ver a alguien.

"Cuando vengas tráeme el abrigo". También él tenía frío en su celda.

Finalmente, cuando más penetramos en el sentido de las Epístolas, llegamos a estas conclusiones:

1) Que no somos cristianos; que estamos lejos de serlo. ¡Cuán lejos!...

2) Que nos cristianizamos en forma, pero nos descristianizamos en contenido.

3) Que la humanidad ha sufrido este proceso de descristianización a lo largo de los siglos hasta nosotros, con pequeños saltos hacia las profundidades de la fe... La cristianización de superficie parece que ha preocupado sobre todo a la humanidad.

4) La característica de nuestro tiempo es que nos ocupamos de la lucha entre nosotros y otros hombres, no de la lucha entre los mandatos del Espíritu Santo y los apetitos de nuestra naturaleza terrena.

Nos preocupan y nos complacen las victorias sobre los hombres, no la victoria contra el diablo y el pecado.

Todos los grandes hombres del mundo de ayer y de hoy: Napoleón, Mussolini, etc., se han afanado especialmente por las luchas y triunfos exteriores.

El Movimiento Legionario forma excepción, ocupándose también, aunque insuficientemente, de la victoria cristiana en el hombre, con vistas a su salvación.

La responsabilidad de un jefe es muy grande.

El no debe deleitar los ojos de sus ejércitos con victorias terrenales, dejándolos al mismo tiempo impreparados para la lucha decisiva, de la cual el alma de cada uno se puede coronar con la victoria de la eternidad, o con la derrota eterna.

5) Finalmente, falta –por lo menos entre nosotros– una elite sacerdotal que haya conservado el fuego sacro de los antiguos cristianos. Falta de una escuela de gran altura y gran moralidad cristiana.

La política, cenicienta del espíritu

P. Javier Olivera Ravasi

> "Había que ser un santo, a la vez que filósofo y teólogo, como el de Aquino, para dar a sus tratados *De la Prudencia, De la Justicia y De las Leyes* un tono de objetividad absolutamente científica, desprovisto de toda mueca de repugnancia hacia el delicado tema" [1].
>
> "La soledad es para los dioses o para los animales" [2].

Cuando se oye hablar de política normalmente la primera reacción resulta poco amistosa; los pelos se ponen de punta y cierta desconfianza invade el aire dándole un tufillo del todo particular. Pero… ¿por qué? ¿Qué pasa con esta extraña dama?

A nuestro entender y el de personas más autorizadas, la cultura moderna ha venido inculcando un estereotipo antagónico de lo que esta sublime disciplina –una de las más bellas del mundo natural– es en realidad, de allí que, según lo que diremos, resulte importante ver cómo está la verdad de las cosas, lo que nos permitirá reconocer en ella a una verdadera reina, a una Cenicienta del espíritu.

Con estas líneas –digámoslo de una vez– no intentaremos redimir lo irredimible sino, simplemente, recordar algunas verdades ocultas para la mayor parte del público, que, por sabidas, son silenciadas y por

1 Julio Irazusta, *La política, cenicienta del espíritu*, Dictio, Buenos Aires 1977, 10-11 (citado por Enrique Díaz Araujo, *La teoría política de Julio Irazusta*, CECPUCA, Buenos Aires 1995, 38). Al autor de este gran libro le he robado el título del artículo que le dedico como homenaje respetuoso.

2 Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, L.1, c.1.

silenciadas terminan por olvidarse. Intentaremos para ello resumir algunos puntos que pueden clarificar los conceptos acerca de esta ciencia práctica, la "más divina" en el orden humano, al decir del Aquinate. Para ello analizaremos, inicialmente, la naturaleza social o política del hombre: nos centrarnos en su escasez y necesidad natural de desarrollarse en la *polis* para ver más adelante el encuadre de dicha disciplina dentro del ámbito del conocimiento humano.

1. La Política: una mujer usada y traicionada

La noción moderna de Política, tal como lo entiende el vulgo, no ha existido desde siempre; que ésta sea sinónimo de "mala palabra" se lo debemos a un sentir común de los tiempos modernos que, especialmente a partir del iluminismo, ha sabido leprizarla hasta lograr que, a fuerza de repetición, se la llegue hasta despreciar como a una prostituta. Ha sido en especial a partir de la Revolución Francesa que, por medio de sus ideólogos [3], se logró imponer en la conciencia popular, la idea de que el interés por la ciudad era cosa chanchuna a la que debían asistir unos pocos mártires "representando" alpueblo que "gobernaba" por medio de ellos.

En la antigüedad, por el contrario, la vida de la *polis* y el interés por ella era *la única vida verdadera*; nadie concebía la existencia si no era dentro de una cuidad o comunidad determinada. El hombre *se realizaba* en la ciudad, se completaba, se volvía verdaderamente hombre por participar en ella (de allí que, por ejemplo, la muerte fuera preferible al destierro, como se narra en la tragedias de Sófocles [4]); la Cristiandad medieval, por su parte, no cambió demasiado en cuanto a su amor y dedicación a la ciudad, pero le agregó algo más, es decir, la noción de que por medio de ella podía llegarse a aquella otra que se halla en los cielos [5].

3 "Los libros de los filósofos no han hecho mal alguno por sí solos, puesto que el pueblo no los lee nunca y no los entendería; pero no menos cierto es que han causado daño por todos los libros que han hecho escribir, y que el pueblo ha comprendido muy bien" (Antoine de Rivarol, *Escritos políticos* (1789-1800), Dictio, Buenos Aires 1980, 84-85).

4 Vgr., Sófocles, *Edipo rey* y *Edipo en Colono.*

5 Cfr. Filipenses, 3,20.

Los años han pasado y la mentalidad también, pero ¿cómo se ha dado este cambio? El pueblo nunca ha leído a los autores de la modernidad como Hegel, Voltaire o Rousseau, sin embargo sus ideas han triunfado y con ellas también la de la política como Cenicienta; ellos han transmitido su pensamiento en nuestras universidades, en los ambientes culturales y allí donde verdaderamente se cuece la dirigencia de una ciudad; por un lado, han propugnado por doquier la "participación" del pueblo en la vida pública pero, por otro, han expresado que "el pueblo no delibera ni gobierna sino por medio de sus representantes", lo que es lo mismo que decir que no gobierna nunca. Se fue imponiendo poco a poco la errada concepción de que la vida política es para algunos, para ciertos "sabios" o "bichos raros" que pasan a ser de espectadores a actores [6]. Y en especial –esto es lo preocupante– esto ha sucedido en los ambientes católicos, donde se ha llegado a decir que la política no le compete a un seguidor de Cristo.

Sin ir más lejos, hace pocos días leía en un gran libro una cita que afirmaba lo siguiente: "La experiencia demuestra que los católicos, en cuanto hombres religiosos, sólo pueden tener gran influencia en la política de su patria a condición de no entremeterse en la política concreta y contingente de los gobiernos [...]. La política cotidiana de una gran nación, obra de arte y a veces de genio, de gravoso empeño y tremenda responsabilidad, no concierne a los católicos en cuanto católicos" [7].

¿Es realmente así? Intentaremos responder brevemente la cuestión planteada a partir de una sana concepción acerca del hombre y su obra.

6 "Cuando el hombre moderno resolvió independizarse de toda trascendencia y manejar el mundo por sí solo, estableció para el ejercicio de su propio arbitrio normas demasiado rígidas, más tiránicas que las de la antigua prudencia. Seguro de su cabeza... creyó eliminar del mundo el azar aún subsistente, estableciendo una regla fija, dictada a su voluntad por la razón abstracta... el hombre moderno volvióse esclavo de una nueva quimera... La regla general, invariable, omniprevisora, se aplicó a los casos particulares, variables e imprevisibles... El absoluto predominio del *racionalismo,* vale decir que las categorías lógicas aplicadas sin discriminación a todas las facultades humanas, provocó el desmedro [de la política]. Esa confusión de géneros, se tradujo por una *abdicación de la voluntad* ante los hechos prácticos. El reemplazo del prudente por el jurista significó la entrega de la dirección a quien no podía dirigirla" (Julio Irazusta, *La política, cenicienta del espíritu*, Dictio, Buenos Aires 1977, 21-23).

7 Giovanni Papini, *Filípica a los católicos*, La mazorca, Bs.As. 1939, 41-42.

a) *El hombre: un viviente político*

Para considerar lo que la Política significa, conviene decir primero qué entendemos por el sujeto que la realiza ya que, como dice el P. Meinvielle, "es manifiestamente claro que no puede ser igual la concepción de la política si hacemos del hombre un simple ejemplar de la escala zoológica que si hacemos de él un ser iluminado por la luz de la razón, con un destino eterno" [8].

Digamos primero que el hombre es un ser racional que posee necesidades materiales, porque tiene un cuerpo, pero sobre todo con necesidades intelectuales, morales y espirituales, porque tiene un alma inmortal [9]. Además, es un ser que no se ha hecho solo sino que ha comenzado a existir en un ambiente ya determinado, en un ámbito que ni siquiera había elegido.

> Salvo Adán, no se sabe de hombre que haya tenido una existencia anterior a los vínculos que los unen con otros. *Salvo Adán, todo hombre ha venido a la existencia a causa de otros*[10], estando así vinculado a ellos por el hecho mismo de existir, y no por alguna decisión suya posterior. La generación del hombre es ya un hecho social, y es de algún modo la raíz de todos los otros [11].

Adán, Adán… siempre hay que volver a ti y a Eva…

Ha sido sin duda el Doctor de Aquino quien, siguiendo las huellas del gran Estagirita, dejó asentados los cimientos para comprender mejor la naturaleza política del hombre. En palabras suyas, el hombre "es *un viviente político* y la ciudad, algo natural en él" [12]. Detengámonos un segundo en los valiosos aportes del Aquinate y su explicación.

8 Julio Meinvielle, *Concepción católica de la política,* Dictio, Buenos Aires 1974, 18.

9 Cfr. *ibid*.

10 Las cursivas, salvo aclaración, son nuestras.

11 Juan Antonio Widow, *El hombre animal político*, Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Santiago, Santiago de Chile 1984, 21.

12 Aristóteles, *Política*, I, 2 (1253 a 1-3, 30-33), comentado por Tomás de Aquino, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Libro 1, lect. 1, nº 19. (Preferimos traducir la palabra *zoon* de Aristóteles por "viviente" más que por "animal", para, por un lado, ser más fieles al texto original y por otro, salvar el sentido –por momentos– peyorativo que puede tener en la lengua castellana).

Para Santo Tomás como para Aristóteles, la "politicidad" del hombre puede verse, palparse, principalmente en dos de sus características naturales: la precariedad y el lenguaje humanos.

b. *La precaria natura humana y su lenguaje*

El hombre es ante todo un ser precario:

> La naturaleza ha preparado a los otros animales (distintos del hombre) con un cierto pelaje, medios de defensa, como los dientes, los cuernos, o la rapidez para la huída. El hombre, por el contrario, ha sido creado sin que la naturaleza le procurase nada de todo esto, pero, en su lugar, *le ha dado la inteligencia*, que le permite preparar todas estas cosas, por medio del trabajo de sus manos; sin embargo, *un solo hombre no es suficiente para hacer todo, ni procurarse todos los medios necesarios para vivir; es por ello que en la misma naturaleza del hombre está el que viva en sociedad* [13].

Es decir, una de las razones que diariamente comprobamos es que un solo hombre no es suficiente para hacer todo. La naturaleza ha hecho de él un animal que vive en sociedad, que *se realiza* en sociedad, que tiene su patria en ella; el ser humano vive inmerso en una *polis* como el pez en el agua; necesita de sus semejantes para poder sobrevivir y esto desde su más tierna infancia.

Sin embargo, su "precariedad" no es la única razón por la que se dice de él que es político; Santo Tomás desarrolla otro aspecto no menos importante, como es el lenguaje humano.

> La naturaleza nada hace en vano, pues siempre obra por un determinado fin [...]. Vemos efectivamente que aunque ciertos animales poseen voz, sólo el hombre por sobre los demás animales emite palabras. Pues aunque algunos animales profieran locuciones humanas, sin em-

13 Tomás de Aquino, *De Regno*, l. 1. Meinvielle añade lo siguiente: "Ni se crea que sólo en la indigencia en que nace actualmente el hombre se funda la razón de ser de la sociedad política; ella nace de su ingénita condición social de creatura inteligente y libre, de suerte que, como explica Santo Tomás (*Suma Teológica*, I, q. 96, IV l), *aun en el estado de inocencia los hombres hubiesen vivido socialmente*, y habría quien ejerciese mando sobre otros" (Julio Meinvielle, *Concepción católica de la política*, 37).

bargo no hablan con propiedad pues no entienden lo que dicen sino que profieren sus voces debido a cierta repetición [...]. *Al hombre se le ha dado la palabra por naturaleza, y ésta se ordena a que se comunique entre sí* en lo útil y lo nocivo, en lo justo, lo injusto y, como *la naturaleza nada hace en vano*, *se sigue que la palabra le ha sido dada para que se comunique con sus semejantes, de allí que sea naturalmente político o sociable* [14].

"La naturaleza nada hace en vano", repite una y otra vez el Aquinate; es por el mismo modo de comunicarse que el hombre delata su condición como parte de un cuerpo social; existe en su propia constitución un carácter inescindible con el resto de los mortales a los que se da gracias a la palabra; por ella, el hombre se hace partícipe de su comunidad natural que lo seduce y lo reclama a la vez.

c. *Necesidad de vivir en la* polis

El vivir en sociedad resulta un accidente del hombre, es decir, una realidad que le pertenece a la misma sustancia humana y –en este caso– de modo necesario [15]; nadie en este sentido puede vivir "humanamente" y de modo completo sino es de este modo [16], es decir, "políticamente". Es imposible que el hombre solo se desarrolle del todo y, si alguna vez ha ocurrido, ha sido en situaciones extraordinarias de la historia.

A los accidentes del hombre que mencionaba el Aquinate, el P. Meinvielle añade algunos otros motivos interesantes acerca de la necesidad de vivir en sociedad que nos resistimos a dejar de lado:

> El hombre también posee el conocimiento natural de lo que necesita para vivir, pero sólo en general; para llegar a conocer las cosas particulares necesarias a la vida humana tiene que usar de su razón partiendo

14 Tomás de Aquino, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Libro 1, lect. 1, nº 20.

15 Hay entre los accidentes, los que podemos llamar contingentes (como el color en la manzana, la altura en los árboles) y otros que pueden llamarse necesarios, como la racionalidad en el hombre o la pesantez en los cuerpos sólidos, etc.

16 Excepciones a este principio habrán siempre.

> de principios universales. Ahora bien, *no es posible que un solo hombre alcance con su razón todas las cosas de este orden; luego, necesita vivir en sociedad con otros muchos para ayudarse mutuamente y poder consagrarse a investigaciones racionales especializadas* [...]. Esta consideración hace decir a Salomón, en el Eclesiastés, 4, 9: "mejor es que estén dos y no uno, pues cada uno se beneficia de la mutua compañía [17].

El hombre, así, necesita del prójimo por naturaleza y ello hace que *la sociedad política sea un producto natural,* o sea, reclamado por los impulsos sociales que hay depositados en todo hombre; de este modo, si la sociedad política es algo natural en el hombre, ésta ha sido también fruto de Aquél que la ideó y plasmó[18].

2. ¿Qué es la política?

La disciplina política puede ser abordada desde distintos ámbitos, lo que implicará un diverso número de respuestas; veamos algunos de ellos.

a. *La Política como ciencia* [19]

En sentido amplio y según la sentencia del Aquinate, toda ciencia humana "considera las operaciones del hombre ordenadas a un fin" [20], así, si el fin de la medicina es la salud del hombre, considerado en este aspecto, la ciencia de la *polis* será la que considera las operaciones del hombre ordenadas al bien común de la ciudad. Ella estudiará los principios de una ciudad o comunidad y sus posibles consecuencias, a

17 Julio Meinvielle, *Concepción católica de la política*, 37.

18 "Por naturaleza, el hombre es un animal social y político. No es posible que un solo hombre, con su sola razón, haga todo. Es indispensable que distintos hombres con inteligencias distintas, se dediquen a cosas diferentes (ej., medicina, carpintería, etc.). Surge así la exigencia de un principio unificador que gobierne la comunidad. Se exige además, un principio que promueva el bien común de la masa" (Tomás de Aquino, *Sobre el gobierno de los príncipes*, Libro 1, c. 1)

19 Interesantes son las consideraciones del artículo de B.L.P., *Características del político y de la política cristiana*, Revista Arbil Nº 100 en http://www.arbil.org/100bepel.htm.

20 "Scientia politica quae considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem" (Ludwig Schütz, *Thomas-Lexikon*, "scientia politica").

saber, el origen de la sociedad, la apropiación del poder público, la actitud del gobernante, etc.

Pero… ¿puede llamársele estrictamente "ciencia" a la política? ¿Acaso no decimos también que "la ciencia es un conocimiento "cierto" por las causas"? Pero… ¿Hay algo más cambiante y contingente que la política?

No entraremos en directa discusión acerca de estos planteos; digamos simplemente que al considerar a la Política como "ciencia", no la estamos colocando al mismo nivel que las matemáticas o la metafísica; se trata de un cierto conocimiento de orden práctico que lleva al hombre a obrar el bien de una ciudad basándose en los hechos como su principio fundamental [21]. Ella no tiene por objeto el contemplar la verdad representada al intelecto, sino *obrar* en aras del bien común. En este sentido, se halla íntimamente relacionada con la historia, como explica Irazusta:

> Como no hay en la historia ni en el mundo dos situaciones de hecho en que las circunstancias absolutamente determinadas sean idénticas, y como las circunstancias *son las que determinan en cada situación (en cuanto ellas son determinadas)* las soluciones políticas, no es posible establecer entre éstas relaciones que conduzcan a la acumulación de leyes de valor universal como las que conoce la filosofía [22].

Para el político, la historia es el eje del criterio interpretativo [23].

Se puede decir entonces, que la Política es una ciencia práctica que tiene por fin dirigir el obrar humano conforme al bien común; en este sentido Santo Tomás la ha llamado también *ciencia arquitectónica* por ser "la principal de todas las ciencias prácticas, la que dirige a todas, en cuanto considera el fin perfecto y último de las cosas humanas (el *bien común*) que es mejor y *más divino* que el bien de los particulares" [24]. Volveremos enseguida sobre esto.

21 De allí que Julio Irazusta repitiera hasta el cansancio con Aristóteles que "en política el principio es el hecho" (Enrique Díaz Araujo, *La teoría política de Julio Irazusta*, 38; cfr Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, L. 1, c.4).

22 Julio Irazusta, *Actores y espectadores*, Sur, Bs.As. 1937, 132-133.

23 Julio Irazusta, *Ensayos históricos*, La voz del Plata, Bs.As. 1952, 64.

24 Tomás de Aquino, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Prólogo. Y también: "Lo que es el arte arquitectónica respecto de las artes subalternas es la prudencia política del jefe respecto de la prudencia política del súbdito. De ahí el nombre que le

Ahora… siendo tan extraño y hasta dudoso el carácter "científico" de nuestra disciplina, ¿vale la pena que exista? ¿Es posible estudiarla o simplemente actuar en ella?

Dejemos hablar al Aquinate por medio de algunos de sus luminosos pasajes:

> *La necesidad de esta ciencia*
>
> Como el todo que es la ciudad está sujeto al juicio de la razón, fue necesario como complemento de la filosofía, enseñar una ciencia sobre la ciudad que se llama Política o "ciencia cívica".
>
> *El género de esta ciencia*
>
> "*Las ciencias prácticas se distinguen de las especulativas en que éstas se ordenan sólo al conocimiento de la verdad*; en cambio *las prácticas se ordenan a la obra*. Por eso es necesario que *esta ciencia se contenga bajo la filosofía práctica*, dado que la ciudad es cierto todo del cual la razón humana es no sólo cognoscitiva, sino también operativa. Además hay una razón que obra a manera de razón factiva o productiva en la operación que pasa a la materia exterior, que pertenece a las artes llamadas mecánicas, como fabricar, construir naves, etc. Hay otra razón que obra por el modo de acción, en la operación que permanece en el que obra, como deliberar, elegir, querer y otras, que pertenece a la ciencia moral. Es pues claro que *la ciencia política que considera la ordenación de los hombres no se contiene bajo las ciencias factivas que son las artes mecánicas, sino entre las activas que son las ciencias morales.*
>
> *La dignidad y el orden de la política*
>
> Con respecto de todas las ciencias prácticas [...]. La ciudad es lo principal entre lo que puede constituirse por la razón humana, pues a ella se refieren todas las comunidades humanas. Además, en las artes mecánicas, los constituidos por las cosas que llegan al uso del hombre, se ordenan a éste como a su fin. Luego, si la ciencia principal se refiere a lo más digno y perfecto, es necesario que entre todas las ciencias

---

da Aristóteles (*Ethica Nicomachea*, VI, 8, 1141b 25). La prudencia del jefe subordina al fin universal o bien común la prudencia de los ciudadanos" (LEOPOLDO-EULOGIO PALACIOS, *La prudencia política*, Gredos, Madrid 1978, 32).

prácticas la *política sea la principal y arquitectónica* de todas las otras, pues considera el bien último y perfecto de los asuntos humanos.

Por eso dice Aristóteles al finalizar la *Ética* que en la política tiene su acabamiento la filosofía que versa sobre asuntos humanos [25].

Interesante la aclaración: la ciencia política es la más perfecta y más digna entre las ciencias prácticas y a la que debe sujetársele el resto del saber práctico. Esta opinión que parece ser del todo antigua tiene también su apoyo modernamente. Veamos otra opinión.

• La ciencia arquitectónica o *politique d'abord*

Santo Tomás no ha sido el único que se ha dedicado a la política luego de Aristóteles; ha habido otros que eximiamente lo han hecho, tanto en el mundo de la teoría como en el de la práctica. En nuestros tiempos, uno de los grandes conversos del siglo XX –Charles Maurras– ha formulado con palabras diversas la búsqueda del "bien integral" del hombre y de la *polis* por medio de una frase que quedó inmortalizada: "¡*politique d'abord*!". La Política debe considerarse ante todo.

A nuestro entender, la sentencia maurrasiana no es más que la traducción de la más pura doctrina aristotélico-tomista; se trata de un simple neologismo de "la política como *ciencia arquitectónica*" de la que hablaran Aristóteles y Santo Tomás; ella es la ciencia eminentemente práctica que posee como fin "lo más perfecto", es decir, el bien común de la ciudad; de aquí que estará siempre por sobre las demás ciencias prácticas e incluso especulativas *en cuanto se vuelcan a la acción*. En este sentido, conviene utilizar siempre este criterio al juzgar los actos humanos; *d'abord* interpretados y valorados según la situación política, los criterios y doctrinas; *d'abord* al considerar la aplicación a los casos singulares; después esta valoración vendrán otras, superiores e inferiores. No se trata de un comienzo obligatorio o *cronológico*; puede comenzarse por la metafísica, las matemáticas, o cualquier otra ciencia, pero al final (cronológico) deberá tenerse en cuenta la aplicación de la *politique d'abord* para reordenar el conjunto en el ámbito moral [26]. És-

25 Tomás de Aquino, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Prólogo.

26 Así, por ejemplo, el juez no puede, ni debe, dar a cada uno lo suyo basándose en leyes escritas supuestamente unívocas sin ubicarse en las circunstancias y regímenes políticos, tal como lo dicen Aristóteles y Santo Tomás.

ta es ni más ni menos que la máxima expresión de la prudencia, es decir, la prudencia política.

Veamos un pasaje del Estagirita que resulta capital; nos hallamos al final de su *Ética* y el Filósofo está introduciendo su libro acerca de la *Política*:

> *Es preciso que el hombre, para que sea un día virtuoso, haya sido al principio bien educado, y haya contraído buenos hábitos*; si es preciso que después continúe viviendo y ocupándose en cosas dignas de alabanza sin causar nunca mal ni por voluntad ni por fuerza; *no se pueden alcanzar nunca estos resultados admirables si los hombres no son obligados por una cierta dirección de la inteligencia* (*ciencia arquitectónica*: YO) *o por cierto orden regular que tenga el poder de hacerse obedecer* [...]. Únicamente la ley posee una fuerza coercitiva igual a la de la necesidad, porque es, hasta cierto punto, la expresión de la sabiduría y de la inteligencia [27].

Así, sólo la ciencia política, siendo una ciencia moral, deberá regular las acciones de los hombres para hacer de ellos personas virtuosas, es decir, que obren conforme a la recta razón. Ciencia práctica, entonces, que dirigirá relativamente el accionar del amplio campo del saber práctico.

Se trata por lo tanto de un saber que se ordena a obrar; sin embargo, parece no ser del todo conveniente quedarnos en el solo saber, no basta con poseer el conocimiento teórico para que esta ciencia surta su efecto; así por ejemplo no es suficiente con tener grandes conocimientos de medicina para curar a un enfermo; se necesita la práctica para llegar a sanar, la acción sobre el paciente. En este sentido, la Política se desarrolla "en el mercado", según la hermosa expresión de Platón, de allí que haya recibido también el nombre de "arte". Detengámonos un momento en esto.

b. *La política como arte*

Como toda ciencia práctica la política inicia o se realiza en la realidad, en el concreto y contingente [28], es por ello que requiere *praxis*, es

27 Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, L. 10, c.10.

28 "¿Cómo podremos estudiar la política, si en efecto, como acabamos de ver,

decir, concreción en la realidad que debe darse con cierta previsión, talento [29] y otro sinnúmero de cualidades que permitan su desarrollo –por decirlo así– "artístico". El arte, por otro lado, es cierta virtud independiente de la moralidad del sujeto ("virtud imperfecta" le dicen los moralistas, ya que se puede ser un gran pintor de cuadros, un gran músico, un gran jugador de fútbol, sin por eso ser un gran hombre), de allí que no sea necesario ser un hombre bueno para hacer una gran obra artística.

Como dice Palacios:

> El arte es una virtud imperfecta, porque no hace bueno al que la posee [...]. Sirve para hacer cosas perfectas, pero no basta para hacer perfecto al que las hace [...]. *Si la política fuera sólo un arte*, sólo tarea poética, *no agible, sino factible*, como, según veremos pretende la corriente del maquiavelismo, se podría dar el caso de que un pueblo de malhechores, bajo la pauta de un gobernante punible, pudiera crear un Estado y un "espíritu objetivo" esmerado y perfecto, como un poeta borracho y crapuloso ha podido producir alguna vez, recostado sobre el busto de amante obscena, la más pura canción a la templanza [30].

La política, aunque posee características del arte, no es solamente eso; ella hace (o debería hacer) bueno a hombre que la realiza y no sólo a la obra que produce; de allí que se trate de una operación eminentemente moral, es decir, ordenadora de los actos hacia el bien integral del hombre. En este sentido, reducida la política a un simple arte y desconectada de su valor *agible*, corre el serio riesgo de caer en un maquiavelismo inmoral y sin escrúpulos que no perfeccionará necesariamente al hombre. Volveremos enseguida sobre esto.

---

está marcada con un cierto carácter de libertad? Toda ciencia ¿no implica un cierto determinismo en su objeto? Por el contrario ¿cuáles pueden ser las leyes, las normas de aquello que es libre? ¿Cómo conciliar, dicho de otro modo… cómo armonizar lo que pueda haber respectivamente de obligación y de libertad en el hecho de que el hombre sea un animal moral y político? ¡Grave dificultad!" (Jean Ousset, *Introducción a la política*, Iction, Bs.As. 1963, 20).

29 "Para poseer la ciencia política, hay necesidad de unir la práctica a la teoría (…). Los hombres dotados de experiencia especial son los únicos que en cada género juzgan perfectamente las cosas, y que comprenden por qué medios y cómo se llega a producirlas, como que conocen sus combinaciones y armonías secretas" (Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, L. 10, c.10).

30 Leopoldo-Eulogio Palacios, *La prudencia política*, 65-67.

Por último, para comprender mejor el carácter del todo especial de la disciplina que nos ocupa, considerémosla también en cuanto virtud, a saber, la prudencia política.

c. *La política como virtud moral: la prudencia política* [31]

Para comprender mejor el carácter de la política en cuanto acción que perfecciona al hombre conviene recordar someramente la diferencia entre lo factible y lo agible.

Lo agible, en las disciplinas humanas, es todo lo referente a los actos humanos en cuanto libres y deliberados que perfeccionan o deterioran intrínsecamente nuestro ser (querer, airarse, conocer); por el contrario, *lo factible*, es lo simplemente producible, fabricable o confeccionable artificialmente; son simplemente acciones transeúntes por las que se obra en la materia exterior.

¿Dónde colocamos a la política?

Ciertamente que ella posee, al parecer, un doble aspecto, tanto de acción en lo exterior como de perfección en el interior de quien obra; es por ello que se la puede colocar con toda verdad dentro de esa virtud del todo particular ("anfibia", es llamada por algunos frente a su carácter tanto moral como intelectual, tanto teórica como práctica) que regula todos los actos virtuosos del hombre: la prudencia.

La prudencia es la virtud que regula la razón de las acciones "agibles" del hombre, ya que, a la vez que da la facilidad para obrar bien, da también *el buen uso de las ciencias o artes*, haciendo del que las posee un hombre virtuoso. Tanto un matemático como un músico podrán ser virtuosos en sus ámbitos, si se manejan con la prudencia que es debida. En este sentido ella incluye más que la ciencia práctica pues, mientras que a la ciencia pertenece el juicio universal sobre lo que hay que hacer (por ej., que la fornicación es mala o que no se debe robar),

31 "La cuestión consiste en averiguar si la ciencia política es una ciencia natural como la biología, o que indaga la constitución de los vivientes, o un puro arte como la fabricación de navíos, que tiende a construir convenientemente un barco sin atención a la rectitud moral de la acción de fabricar, o si es en realidad una ética que comprende y regula la actividad específica del hombre, aquélla que no puede válidamente evadirse del campo de lo bueno y de lo malo" (Julio Meinvielle, *Concepción católica de la política*, 23).

a la prudencia le pertenece el juzgar rectamente sobre los sensibles singulares, tal como han de realizarse aquí y ahora, de aquí que Santo Tomás la haya definido como el "hábito activo con razón verdadera sobre los bienes y los males del mismo hombre"[32]. Y añade el Aquinate: "cuando ésta se extiende al bien común de la sociedad civil, para salvaguardarlo y preservarlo de todo mal (se la llama) *prudencia política*" [33].

> Para saber con seguridad lo que debo hacer en cada momento necesito que me ilustre sobre el caso una fuerza o virtud intelectual nueva, distinta de la sindéresis y de la ciencia moral. Esta *virtud, que ajusta y amolda la ley moral universal a todos los casos que pueden presentarse, es lo que llamamos prudencia* [34].

Como virtud cardinal especial, derivada de la prudencia, la prudencia política es una *realidad moral*, que *debe moralizar el arte y la ciencia que la impulsa y debe hacer bueno al que la realiza*, ya que "el arte sirve para hacer cosas perfectas, pero no basta para hacer perfecto al que las hace" [35]. Sólo la prudencia permite que la ciencia o el arte funcionen como medios al servicio del bien (propio o común) [36].

> Si sostenemos que el orden político es una parte de la moral, es porque no puede concebirse al hombre en la plenitud de sus inclinaciones o exigencias naturales si no convive con otros en sociedad política [...]. De aquí que no deba nadie imaginar que la ciencia y la prudencia política hayan de extraerse de puros principios, fijos e invariables, que hacen inútil el inmenso e inagotable arsenal de experiencias acumuladas por la historia humana [37].

32 Tomás de Aquino, *In Eth*. 6, lec. 4, nº 1166.

33 Leopoldo-Eulogio Palacios, *La prudencia política*, 24.

34 *Ib.*, 22.

35 *Ib.*, 66.

36 "El dominio de la política mira los intereses de la sociedad entera, y bajo este aspecto es el campo de la más vasta caridad, de la caridad política, de la que podemos decir que ninguna otra supera, salvo la de la religión. Y así deben considerar la política los católicos" (Discurso de del papa Pío XI a la Federación Universitaria Italiana en el año 1927).

37 Julio Meinvielle, *Concepción católica de la política*, 42.

> Como para resolver lo que debe hacerse tendrá que tenerse en cuenta qué es lo más conveniente al bien verdadero del hombre, en estas condiciones determinadas y concretas, al hombre con sus elementos complejos, jerarquizados y con su destino esencial de creatura hecha para el supremo Bien, se procederá *dentro del orden moral, que no es otra cosa que servir verdaderamente al hombre procurando su bien*. De aquí que más propiamente deba llamarse *prudencia política* al arte de gobernar los pueblos. *Prudencia política* que envuelve en su concepto dos caracteres esenciales: el de la subordinación intrínseca a la moral respecto del gobierno de los pueblos, y el condicionamiento de éste a las *condiciones existenciales* del momento histórico. No se puede gobernar con fórmulas intemporales, aunque haya que respetar las leyes intemporales de los seres [38].

3. El fin propio de la política: el bien común

Vistas someramente las distintas denominaciones que la política recibe, corresponde ahora decir algo acerca de su fin. Decíamos más arriba que ella era la ciencia o el arte que tiende a la búsqueda del bien común y como tal, "una *actividad moral* que nace naturalmente de las exigencias humanas en su vida terrestre" [39] que *debe asegurar el bien más perfecto de la ciudad*, el *totum bene vivere*, el *bonum commune*, la plena vida buena de la comunidad social.

Es el *bien común* el fin principal de la política; pero ¿Qué entendemos por "bien común"? ¿Qué condiciones debe cumplir para que sea "común"?

Según el P. Meinvielle es necesario que cumpla ciertos requisitos:

> 1) *Que asegure la paz de todos los que forman la comunidad.* Para ello, todos los individuos y todos los grupos deben verse protegidos en sus derechos, de suerte que se logre una comunidad con un régimen de vida estable y armónico, sin injusticias y sin disimetrías irritantes. 2) *Que todos los individuos* [...] *se empeñen en la empresa común de*

38 *Ib.*, 43; toda ley u ordenación política opuesta al destino último sobrenatural del hombre, es injusta, incapaz de obligar en conciencia (cfr. S. Tomás, *S. Th.* I- IIae q. 93, a. 2; q. 96, a. 4). Véase también al respecto el Magisterio de León XIII, en especial *Libertas* y *Sapientiae christianae*.

39 Julio Meinvielle, *Concepción católica de la política*, 20.

alcanzar un alto nivel de convivencia humana y virtuosa. 3) *Que por la industria del poder público y bajo su dirección, todos los individuos y grupos sociales alcancen y tengan a su disposición abundancia de bienes materiales, culturales y espirituales*, que aseguren la plenitud de una vida virtuosa, digna del hombre, en el grado más alto que permite un determinado desarrollo cultural [40].

Se trata, como vemos, no sólo de un bien material, sino especialmente de un bien de orden moral:

La verdadera política tiene como finalidad la consecución del bien común, y *el bien común no es lo que se llama en la escuela un bien físico,* cuya perfección se considera pasando por alto la norma de la conducta (*abstrahehdo a regula morum*), *sino un bien moral*. Las ordenaciones positivas al bien común que emanan de la autoridad política de un Estado son, contra lo que opina el positivismo jurídico, concreciones de la ley natural, y ésta, a su vez, no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional. *El bonum commune es, por tanto, un bonum morale y no un bonum physicum que pueda apreciarse abstrayendo a regula morum. La política es una realidad moral.* Primariamente no es otra cosa que el acto humano y deliberado especificado por el bien común de la sociedad civil. Y como la política es de suyo una realidad moral, debe moralizar y dar sentido humano a la técnica [41].

El papel de la política no es puramente ético, sino que está subordinado incluso al fin sobrenatural del hombre; en este sentido *el gobernante no deberá hacer nada que impida alcanzar la bienaventuranza eterna* y deberá hacer positivamente lo necesario para que sus ciudadanos estén en condiciones de llegar a ella [42]. No se trata de que el gobernante,

40 Cfr. Tomás de Aquino, *De Regno*, L. I, c. 15. Citado por Julio Meinvielle, *Concepción católica de la política*, 40.

41 Leopoldo-Eulogio Palacios, *La prudencia política*, 86.

42 "El bien que ha de procurar la política en la presente condición de la humanidad rescatada no es puramente ético: está subordinado al fin sobrenatural. *Lo cual no significa que deba regir a los ciudadanos para llevarlos a la vida eterna.* Ni tiene potestad, ni es capaz de ello. *Su misión es ordenar la vida de la comunidad en su condición terrestre. Pero al ordenarla en su condición terrestre, al legislar las condiciones de la convivencia social, ha de tener presente esta elevación sobrenatural del hombre,* y no solamente no ha de dictaminar nada que se oponga a la fe cristiana, sino que ha de ponerse al servicio de ella, según explicaremos al referirnos a las funciones de la autoridad" (Julio Meinvielle, *Concepción católica de la política*, 43-44).

en este sentido, sea un santo de altar; deberá, sí, tener todas las virtudes propias de su cargo (en especial la prudencia y la justicia) que le permitan hacer alcanzar el fin universal a sus dirigidos. Es por esto que quizás Irazusta repitiera hasta el cansancio la hermosa frase del Angélico que rezaba: "que nos enseñe el sabio, pero que nos mande el prudente" [43].

4. Política y perfección

Hemos visto que el hombre es naturalmente "político", pero también es naturalmente "racional" o naturalmente "bípedo". Lo que nos interesa aquí, por último, es saber si es realmente necesario preocuparse por la *polis* para ser virtuosos.

Para responder a este interrogante es importante recordar un detalle importante que resalta Meinvielle y que resumo aquí: hay en el hombre una *inclinación natural* a la vida social que se demuestra desde nuestra más tierna infancia, de allí que el Estagirita diga que "la soledad, o es para los dioses o para los animales" [44]. La vida política colma al hombre, lo hace "más hombre" o mejor hombre.

> Santo Tomás [...] dice que *hay inclinación a la vida social como a las virtudes* (*Comm. in Pol*., I. 1). Es decir, que así como en la voluntad del hombre Dios ha puesto ciertas apeticiones que nos dan capacidad e impulsan a obrar virtuosamente –apeticiones que no nos fuerzan, que podemos contrariar–, así también *el impulso que nos mueve a la vida social* [45].

Es decir, "podemos contrariar" esta inclinación hacia la vida social, al interés por lo social; sin embargo, recordemos que la comparación de Santo Tomás, recuperada por Meinvielle, analoga *la vida social* con *las virtudes* y *no con las pasiones desordenadas* que, ciertamente, debemos repeler y gobernar. *Hay una cierta bondad natural* en esta "inclinación" a la vida social y por lo tanto, cierta obligación a seguir esa tendencia natural.

43 Julio Irazusta, *La política, cenicienta del espíritu*, Dictio, Buenos Aires 1977, 119.

44 Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, L.1, c.1

45 Julio Meinvielle, *Concepción católica de la política*, 39.

> Esta observación nos indica, desde ya, que la realidad política es esencialmente ética en su misma interna constitución, pues *el movimiento que la funda no es la voluntad libre pura ni un instinto forzoso, sino un movimiento intrínsecamente moral y moralmente obligatorio*. Así como es obligatoria tender a la propia perfección, es obligatoria la vida en sociedad [...]. El hombre, repetimos, se siente inclinado por naturaleza a la vida social, pues sólo en ella puede lograr su perfección. ¿En qué consiste su perfección? El hombre alcanza su perfección en la plenitud racional, esto es, en la consumación de todo su ser, que, si es cuerpo, es también, y sobre todo, alma inteligente [...]. Luego, *el bien que la sociedad política ha de procurar al hombre es el bien de todo el compuesto: el bien humano. Bienes económicos y materiales, sin duda; pero también intelectuales y morales* [46].

Si el ser social es natural en el hombre, es también obligatorio que éste se perfeccione en aquello que la naturaleza le ha dado desde siempre. Pero, ¿en qué consiste esa perfección de la vida social? ¿Cómo se encauza?

Intentaremos ahora dar una respuesta sucinta al planteo de la política como disciplina teórica que debe interesar en la práctica a todo hombre, en mayor o menor medida.

5. La necesidad de una formación política

Al actuar como al vivir, no se trata de hacer el bien, sino de "hacer bien el bien". Del fin de la política como ciencia arquitectónica que busca el bien integral de todo hombre, surge la necesidad imperiosa de no ser ajeno a las necesidades del prójimo y a la coyuntura histórica que nos toca vivir.

Formarse en política es una obligación de todo hombre en cuanto hombre, ya que se trata de dirigir o perfeccionar sus tendencias naturales positivas que le permitirán adquirir la virtud en este ámbito humano. Para ello, dado que la prudencia política es una virtud que se trabaja a partir de sus partes potenciales, veámoslas brevemente y anotemos algunos ejemplos que podrán ser de utilidad:

46 *Ibid.*

a) La *memoria*, en cuanto atenta consideración del pasado, traducida en la visión de la historia que sigue siendo, al decir de Cicerón, la gran "maestra de la vida". Sólo teniendo en cuenta y valorando el pasado podrán darse soluciones adecuadas al bien común del presente y del futuro.

b) La *inteligencia* o conocimiento del particular, es decir, la visión del caso concreto, de los hechos singulares que funcionan como principios en la política [47]. Sin esto es inútil toda idea de perfección en esta disciplina. De nada sirve conocer los principios generales si no se baja al ruedo, a la arena de la vida.

c) La *docilidad* al consejo de los que más saben, en especial, de los que tienen mayor experiencia. En este sentido, como decía Aristóteles parafraseando a Hesíodo: "Lo primero es poderse dirigir a sí mismo, sabiendo lo que se hace en vista del fin. También es bueno seguir el sabio consejo de otro; pero no poder pensar y no escuchar a nadie es una acción propia de un idiota de todos abandonado" [48].

d) La *sagacidad* o habilidad para saber acomodarse a la realidad; es el único modo que preserva al hombre de intentar vivir en una *polis* idealizada o que no existe.

e) La *razón*, que permite una buena inteligencia para bajar de los principios universales a los casos particulares. Exige entrenamiento de la vida intelectual, es decir, alimentación intelectual que impide al alma atrofiarse en sus operaciones propias.

f) La *previsión* o providencia, fundamental tanto en el que actúa como protagonista principal (el gobernante) como en el que simplemente obedece y convive en sociedad. Se trata de la búsqueda de los medios para alcanzar fin.

g) La *circunspección* o ubicación, tanto en el tiempo como en el espacio, sabiendo quién es el gobernante y quién el gobernado, cuáles son los intereses concretos e inmediatos, etc.

h) La *precaución* o cautela para actuar.

* * *

47 Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, L. 1, c.4.
48 *Ib.*, L.1, c.2.

Para terminar con estas breves reflexiones digamos simplemente algunas pocas conclusiones que nos parecen interesantes a tener en cuenta.

Cada cosa debe estar en su lugar: el religioso actuar como religioso, el médico como médico, el peón como peón, sin embargo nadie puede estar exento de la vida de la *polis* si desea seguir siendo hombre. No estamos solos y es por ello que será necesario, a cada cual en su ámbito, saber lo conveniente para gobernar y ser gobernado en la pequeña o gran ciudad en la que le toque vivir.

Habrá, sin embargo, a quienes les toque pasar a una vida moral superior, es decir, a la actuación política o a la "gran moral" (como la llamaba Aristóteles) que es el ejercicio del Poder, segundo atributo divino, si creemos en el Credo. Para ello será indispensable avivar el seso y despertar del sueño ideológico que nos hace ver en la Política a mala mujer a la que hay que usar y descartar.

Es necesario no sólo interesarse por ella, sino también iluminar y hasta crear las ocasiones propicias para una restauración de un orden racional, es decir, de una Nueva *Polis* o Nueva Cristiandad.

Terminamos con una frase del P. Meinvielle que intenta resumir todo lo dicho hasta el momento:

> Si las condiciones concretas de muchas repúblicas modernas, donde la corrupción ha entrado tan profundamente en el ser social que éste no es capaz de conocer su propio bien, impiden la implantación de tal Estado (un estado basado en el realismo aristotélico), *hay que crear las condiciones propicias para ello*. Hay muchos que se imaginan que todo es cuestión de fuerza material y de violencia. Esta puede ser necesaria y entonces debe emplearse. Pero, ella sola, sin otras condiciones propicias y, de modo particular, *sin una indispensable colaboración de hombres capacitados y orientados por sanos principios de orden social-político, con experiencia de hombres y de cosas, con una ardiente y generosa pasión del bien común, no basta y será terriblemente nefasta y perjudicial* [49].
>
> Pero mientras no haya condiciones propicias para intentar una reforma política saludable, es preferible limitarse a una acción en lo religioso y social intensificando la vida cristiana de las multitudes, conso-

49 Julio Meinvielle, *Concepción católica de la política,* 118.

lidando los hogares cristianos, fomentando las agrupaciones de trabajadores y las corporaciones de profesionales, estimulando la autarquía económica del propio país, de suerte que todo este mejoramiento que se vaya operando en la vida social acabará por mejorar la misma vida política. Y aun entonces –si no hubiese lugar a una mejor acción política– es posible promover un fecundo movimiento de estudios políticos que ordene las mentes de los ciudadanos y prepare a los más capaces para el desempeño de la función pública [50].

50 *Ib.*, 119.

Bolívar y los bolivarianos

Enrique Díaz Araujo

1. Introducción

Como hoy los políticos no se aconsejan con la historia, recurren al periodismo y con sus fragmentos construyen mitos. En verdad, pocas cosas más diversas que historia, periodismo y mitología. La primera trabaja científicamente para averiguar la verdad del pasado, el segundo lo hace apuradamente con el presente, atento al impacto de la noticia, sin importarle poco o mucho de la verdad de lo sucedido, y la tercera imita los datos del pasado para deformarlos unilateralmente; es decir, que va directamente contra la realidad. Luego, cuando el periodismo se vuelve hacia la historia suele guiarlo un interés espurio: justificar posiciones actuales con supuestos precedentes históricos. También, además, como en el caso que vamos a considerar, con vistas a reemplazar lo verídico con leyendas míticas. Porque lo que cuenta para los periodistas mitólogos o mitómanos es el Poder gubernamental de este momento. Si es tiránico, mejor que mejor. Se trata de alabarlo. Y si para elogiarlo hay que distorsionar el pasado, se manipulan los hechos pretéritos. Se cambia lo que sea, sin pararse en chiquitas, y en su lugar se coloca un dibujado Ídolo mitológico. De tal suerte que cualquier tiranuelo de trocha angosta resulte comparado con Julio César, Carlomagno o Napoleón. Para eso están los escribas e incensarios. Siempre ha sido asi. Empero, en otras épocas, ante una tergiversación como las aludidas, enseguida los historiadores ponían las cosas en su lugar y el entuerto quedaba deshecho. Ahora no. Mediando el sistema mediático, los aduladores fabrican sus mitos, que de inmediato son repetidos millones de veces por los "mass media", mientras que la voz del historiador –supuesto que quiera hacerse oír– es acallada de raíz. No hay quien des-

mienta al fabulador. El acuerdo de las prensas establece una unanimidad inconmovible. De esa forma, las mentiras del parlanchín televisivo se convierten en axiomas. La única variación proviene del recambio partidario de los cronistas oficiales. Por ejemplo: en estas décadas hemos asistido al predominio sucesivo (a veces simultáneo) de Luis Alberto Romero, José Ignacio García Hamilton, Pacho O'Donnell y Felipe Pigna [1]. ¿Alguien recuerda la intervención televisada de un contradictor a los mencionados voceros de la Democracia de la Derrota...? ¿Tal situación significa que todos hemos estado de acuerdo con sus guiones respectivos...? No; para nada. Simplemente, quiere decir que cuantos han disentido con esos argumentos mito-periodísticos oficialistas han carecido de la más mínima posibilidad de hacer trascender su oposición. Resulta que ese es un orbe lleno tan sólo de leyendas y silencios.

Bien. Eso es así, y no lleva miras de modificarse. Sobre todo, en un país sojuzgado política y culturalmente como la Argentina pos-malvinera. Cuanto más uno debe precaverse, si se puede. Atento a lo cual nos limitaremos a mostrar un caso peraltado de distancia entre el hecho histórico y su uso político. Una seudo identidad de ribetes escandalosos.

Nos referimos a la difundida confusión entre Simón Bolívar y el bolivarismo de corte chavizta. Instrumentación irritante y demagógica de la figura del procer venezolano con vistas a engañar a la plebe más inculta.

Si sólo se tratara del fraude político caribeño nada nos movería a escribir una aclaración. Dado que el "socialismo del siglo XXI" es la obra de un zambo para consumo de mulatos, dejaríamos que los susodichos "bolivarianos" con su pan se lo comieran. "Zambos del carajo", llamaba el Mariscal Antonio José Sucre a sujetos "crudos" de esta ralea [2], que, como tales, debían ser tratados. Y ni qué decir del desprecio que el eminente aristócrata mantuano sentía por esos individuos [3]. Y no era para menos. La familia de Bolívar estaba "hondamente arraigada

1 ¿Es un apellido o un apodo...?

2 Arenga antes de la batalla de Ayacucho, en: Ramos, Jorge Abelardo, *Historia de la Nación Latinoamericana*, Bs. As., A. Peña Lillo, 1968, p. 210, nota 1.

3 Su padre, Don Juan Vicente de Bolívar, era marqués y vizconde. Al contrario de los arribistas mestizos como Francisco de Miranda, Simón Bolívar renunció al uso de la partícula "de" y a sus títulos, "no por espíritu democrático, precisamente –apunta Rufino Blanco Fombona–, sino todo lo contrario: por orgullo patricio": *Mocedades de Bolívar. El héroe antes del heroísmo*, Bs. As., Interamericana, 1942, p.41.

en las tradiciones españolas de los blancos ricos, aristocráticos y pudientes, seguros en su fe religiosa, en su lealtad monárquica, en sus títulos y privilegios, en sus indios y en sus esclavos negros" [4]. Diferencias de clase, digamos.

Empero, como antes sucediera con la imagen del gran poeta cubano José Martí, en beneficio del "caballo" Castro, ahora se difunde esta otra estafa histórica por toda Sudamérica. Máxime que este embuste viene bien aceitado por los petrodólares (o "antonini-dólares", si se prefiere) [5]. Luego, creemos que el público argentino merece una sucinta recreación genuina del ideario bolivariano. De su pensamiento político final, se entiende. No vaya a suceder que por imitación al Caribe, en cualquier momento, Horacio Verbitsky, Daniel Feierstein, José Nun, Rodolfo Matarollo, Néstor Kohan, Abrasha Rotenberg, Daniel Filmus o Martin Granovsky nos erijan y prediquen un inédito sistema "sanmartiniano" para abusos neo-montoneros. Mejor nos curamos en salud, antes que nos chapaleen nuestra historia. A ese menester, pues, pasamos.

2. Simón Bolívar

Vale la pena ocuparse del Libertador de la Gran Colombia. Por su grandeza ínsita y por el amplio desconocimiento que a su respecto se enseñorea en la Argentina. Quizás el único saber residual sea cierta prevención localista por aquel "Imperio de los Andes" [6] que quisiera fundar Bolívar, apoyada, a su vez, en la supuesta oposición con San Martín (producto de la ignorancia sobre lo realmente acontecido en la entrevista de Guayaquil) [7]. Recelo paralelo y equidistante al que actúa

4 Madariaga, Salvador de, *Bolívar*, Bs. As., Sudamericana, 1959, tº I, p. 68.

5 Es público y notorio que Hugo Chávez ha remitido a sus seguidores suficientes cantidades de dinero como para ganar las respectivas elecciones presidenciales. Así lo hizo en Nicaragua, en Ecuador, en Bolivia, en Paraguay. En México lo intentó apoyando la candidatura de López Obrador, pero fracasó. Ahí fue detectada como correo financiero la comunista chilena Marta Hanecker, viuda del extinto jefe del "Departamento América", dependiente del Comité Central del Partido Comunista Cubano, Manuel Pinero Losada, alias "Barbarroja". Todo indica que la Hanecker, ella misma espía famosa, ha sido transferida de Cuba a Venezuela.

6 Villanueva, Carlos A., *La monarquía en América. El Imperio de los Andes*, París, Librería Paul Ollendorf, 1913.

7 En la "Memoria" de José Gabriel Pérez, secretario de Bolívar, se expresa que el Protector San Martín sostuvo que el gobierno del Perú "no debía ser demócrata", y Bolívar en la carta a Santander, del 29.7.1822, le comunica que San Martín "no

en Venezuela acerca del Libertador de la América Meridional. Bartolomé Mitre y Vicente Lecuna, exaltadores del liberalismo balcanizador, contribuyeron como pocos a asentar los respectivos resentimientos de campanario.

No es éste el lugar para disipar esos malentendidos seculares. Contentémonos con citar a San Martín cuando le expuso a Lafond de Lurcy, que Bolívar: "es el primer hombre que ha producido la revolución...el hombre más eminente de la América del Sur [...] el alma grande de este hombre extraordinario" [8]. Si en su pieza de Grand Bourg, Don José –aparte del estandarte de Pizarro y de su sable– sólo tenía el cuadrito de Bolívar, regalado por éste en Guayaquil, sería, como anota Benjamín Vicuña Mackenna, porque "admiraba su genio". No era para menos. Nuestro héroe argentino, formado en la prudencial escuela clásica de Federico de Prusia, había verificado el talento inmenso del romántico y atrevido émulo de Napoleón Bonaparte; la misma osadía que lo llevó a librar en inferioridad de condiciones la decisiva batalla de Ayacucho en 1824, que aseguró la Independencia de América. Y, tal vez, confiaba que la intrepidez del caraqueño lo inclinara, en algún momento futuro, a desechar del todo los mitos revolucionarios liberales y tornara a la tradición, tal como San Martín le aconsejara en Guayaquil.

Pues, el giro copernicano se completó. El mismo mantuano, que en su alocada juventud se había declarado discípulo del democratismo roussoniano [9], habla hecho su juramento liberal en el Monte Sacro romano, y se había afiliado a la Masonería, en su sazonada madurez

---

quiere la democracia"; en: Lecuna, Vicente, *Cartas del Libertador*, t° III, p. 58. San Martín, acota José Gil Fortoul, "abogaba por el establecimiento de monarquías", mientras que Bolívar, "sin rechazar en principio la idea, opinaba por un presidente vitalicio que tuviese las prerrogativas de un monarca inglés": *Historia Constitucional de Venezuela*, Berlín, Heyman, 1907, t° I, p. 339. Las diferencias, según Pérez Amuchástegui, no eran muy grandes.

8 Barcia Trelles, Augusto, *San Martín en Europa*, Bs. As., López y Etchegoyen, 1948, pp. 283, 284.

9 Mal aconsejado por su preceptor utopista Simón Rodríguez, el joven Bolívar leyó a Montesquieu, Voltaire y Rousseau. Sobre todo, en "las obras filosóficas del «ciudadano de Ginebra» vio de nuevo las teorías preferidas de su maestro". Juan Jacobo Rousseau se convirtió así en su "lectura favorita". Por cierto que el "influjo de Rousseau sobre la juventud que llevó a cabo la influencia sudamericana fue tan efectivo y duradero como el que ejerció sobre los hombres de la Revolución francesa [...] Nunca se dirá lo bastante hasta qué punto ha tenido consecuencias sobre la formación del mundo moderno el «fenómeno histórico» que fue Rousseau": Mancini, Jules, *Bolívar y la emancipación de las colonias españolas desde los orígenes hasta 1815*, París-México, Librería de la viuda de C. Bouret, 1914, pp.130, 151, 116, 117.

rompió con todo eso, y con la ejemplar audacia que lo caracterizaba lo proclamó a los cuatro vientos. De ahí que quepa afirmar con Víctor Andrés Belaúnde, que hay "dos Bolívares, no sólo distintos, sino a veces opuestos" [10]. Lo que no sabía Don Simón era que los historiadores liberales, que se adueñaron del pasado americano, negarían, ocultarían, desvirtuarían o soslayarían esa concreción final de su pensamiento político. Empero, han querido tapar el cielo con un harnero. Porque las constituciones, las cartas, los documentos están allí, a disposición de quien quiera hallarlos. Y se trata de un gran período bolivariano. Cual lo apunta Marius André:

> Nos hallamos en el período más noble y más patético de su existencia, el que más ha merecido la admiración y el reconocimiento del mundo civilizado, particularmente en América. Sin embargo, es precisamente cuando la mayor parte de sus panegiristas americanos hablan sin entusiasmos, si es que no lo escamotean. Tienden un velo vergonzoso sobre este Bolívar de 1828 [12].

De ahí que hasta un novelista tan tendencioso como lo es Gabriel García Márquez haya acertado a reproducirlos en su divulgado *El general en su laberinto* [12].

No es insólito que un hombre público de la magnitud de don Simón obre una transformación absoluta de su ideario, advierta los errores y se aplique a enmendarlos. Por tal singularidad, nos parece del todo conveniente dar cuenta de los aspectos doctrinarios más notables, acaecidos en el período que los historiadores liberales denominaron "La Dictadura" de Bolívar, desde 1828 a 1830, y que, por eso mismo, ocultan cuanto pueden [13].

10 Belaúnde, Víctor Andrés, *Bolívar y el pensamiento político de la revolución hispanoamericana*, Madrid, Cultura Hispánica, 1959, p. 139.

11 André, Marius, *Bolívar y la democracia*, Barcelona, Araluce, 1924, p.258.

12 García Márquez, Gabriel, *El general en su laberinto*, Bs. As., Sudamericana, 1989. Obra no muy recomendable porque el autor introduce, innecesariamente, escenas pornográficas que afean el dramático final.

13 André, Marius, *El fin del Imperio Español en América*, (Santander), Cultura Española, 1939, p.159: "Los escritores americanos entusiastas de Bolívar, tienden un púdico velo sobre este período". Nota 1: "¡Suprimen, entre otras cosas, la parte del testamento de Bolívar, que es una profesión de fe católica!".

3. Bolívar y la democracia

En 1924 la editorial Araluce de Barcelona tradujo y publicó el libro de Marius André titulado *Bolívar y la Democracia*, donde se registran todos y cada uno de los documentos con los cuales don Simón condenó al liberalismo y la democracia. Allí están las cartas del último período –vgr., para citar solo una, la dirigida al Dr. Castillo del 1° de junio de 1829, en la que le expresa que "es imposible poder soportar los desdenes injuriosos de tantos liberales del mundo que prefieren los crímenes que trae consigo la anarquía al bienestar y el reposo"– [14]. Por tal motivo, el propio gran historiador francés dedicó otro de sus libros a Bolívar, "víctima de la barbarie democrática" [15]. Pues, resulta que desde entonces nunca, que sepamos, se ha reeditado dicha obra principal ni en España ni en América. ¿Por qué...? Quien no crea en la conspiración del silencio tendrá que ofrecer alguna otra explicación del fenómeno.

Claro que no es este el lugar para reproducir dichos textos; pero la trascripción de alguno nos dará una pista suficiente para conocer el pensamiento político final del Libertador venezolano. Así:

> No hay buena fe en América, ni entre los hombres ni entre las naciones. Los tratados son papeles; las constituciones, libros; las elecciones, combates; la libertad, anarquía, y la vida un tormento (Simón Bolívar, *Mirada a la América*, 1829).
>
> El Libertador está de acuerdo con estas ideas [monárquicas]. Dice que el espectáculo de la América española debe haber convencido al mundo entero que la República no era más que una anarquía (delegado francés Bresson, 6-6-1829).
>
> [Juan García del Río] ya desde sus tiempos peruanos había sido preconizador máximo de la monarquía al lado de San Martín como luego *al* de Bolívar, y era autor de las famosas *Meditaciones*, que tanto gustaban a Bolívar, y que no eran sino folletos monárquicos [16].
>
> Los jóvenes demagogos van a imitar la conducta sanguinaria de los godos o de los jacobinos para hacerse temer y seguir por la canalla [...]

14 André, Marius, *Bolívar*..., cit., p.278.
15 André, Marius, *El fin*..., cit., p.5. Tampoco se ha reeditado.
16 Madariaga, Salvador de, op. cit., t° II, pp.456, 516.

Esto es único en los anales de los crímenes, y lo que es peor, irremediable.

Los códigos fabricados por dulces visionarios que, imaginando repúblicas etéreas, han querido elevarse a la perfección política presuponiendo la perfectibilidad del género humano.

La libertad indefinida y la democracia absoluta son escollos contra los que se han estrellado todas las Repúblicas.

Nunca ha de olvidarse que la excelencia de un gobierno no consiste en su teoría sino en que sea apropiado a la naturaleza y al carácter de la nación para la cual está instituido.

No hay que dejar todo al azar y a la ventura de las elecciones: el pueblo se engaña más fácilmente que la naturaleza perfeccionada por la educación.

Los gritos del género humano en los campos de batalla y en las asambleas tumultuosas, son testimonios elevados al cielo contra los legisladores desconsiderados que se figuran que puede hacerse impunemente ensayos de constituciones quiméricas.

El gobierno democrático absoluto es tan tiránico como el despotismo.

La nación más instruida del universo antiguo y moderno [Francia] no ha podido resistir a la violencia de las tempestades inherentes a las teorías puras. Si la Francia europea, siempre soberana e independiente, no ha podido soportar el peso de una libertad ilimitada ¿cómo sería dado a Colombia realizar el delirio de Robespierre y Marat? ¿Se puede siquiera soñar semejante sonambulismo político? Legisladores: ¡guardaos mucho de ser comparados por el juicio inexorable de la posteridad a los monstruos de Francia! [17].

Los demagogos no quieren monarquías ni vitalicios, menos aun aristocracia; ¿por qué no se ahogan de una vez en el estrepitoso y alegre océano de la anarquía. Esto es bien popular, y por lo mismo debe ser lo mejor, porque según mi máxima, el soberano debe ser infalible?

17 Madariaga, Salvador de, op. cit., tº I, p.519; Bainville, Jacques, *Los Dictadores. Síntesis histórica y biográfica*, Bs. As., Juventud Argentina, 1938, pp.127-128; Villanueva, Carlos A., op. cit., pp.165-266.

> Los pueblos –me dijo– están cansados, no quieren más que paz y orden, porque amigo mío, pensar que las ideas liberales están generalizadas es un error, hay muchos hombres de juicio que no están por el sistema representativo, porque están persuadidos de que es inadaptable a estos países [...] aquí los hombres están acostumbrados al sistema español [monárquico], y no hay poder bastante fuerte para contrariar unos hábitos que están arraigados en el corazón (a Vallarino) [18].

> ¡Ay, amigo mío!, estoy desilusionado con tantas Constituciones: es cosa que está hoy a la moda, pero su fracaso se acentúa de día en día (al Dr. Vergara, 31-8-1829) [19].

> Yo pienso que mejor sería para la América adoptar el Corán que el Gobierno de los Estados Unidos (carta a O'Leary, 13-8-1829) [20].

¿Conclusión?... La que coloca Marius André:

> La evolución está acabada, completa, perfecta. Bolívar abre desmesuradamente los ojos ante la terrible lección de los hechos; maldice los principios y los sofismas que arruinan los pueblos, hacen correr mares de sangre y harán que sigan corriendo. Empuñada de nuevo la dictadura, en un momento de energía, el Libertador va a tratar de salvar la República colombiana; pero *aplicando los principios de una implacable reacción* [21].

"Él sabe –completa Belaúnde– que el democratismo, como diría Maritain, hace imposible toda obra de continuidad" [22].

Si eso es así, ¿qué parentesco puede haber entre el monarquismo tradicionalista en que concluyó el pensamiento de Bolívar y la demagogia populista de Chávez y los seudo-bolivarianos...?

18 Madariaga, Salvador de, op. cit., tº II, pp.448, 522.

19 André, Marius, *Bolívar*..., cit., p.279.

20 Belaúnde, Víctor Andrés, op. cit., p. 384. Los chaviztas, cuando atacan a los Estados Unidos, lo hacen desde un enfoque economicista-marxista, y hablan de "neo-liberalismo" (doctrina económica). Bolívar no. Él impugna su sistema político liberal-democrático. De ahí que le escriba al coronel Patrick Campbell aquello de que "Los Estados unidos parecen destinados por la Providencia para plagar a la América Española de miserias a nombre de la Libertad". Los chaviztas sienten odio anticapitalista hacia USA, pero son tributarios de los mismos principios iluministas que los yanquis.

21 André, Marius, *Bolívar*..., cit., p.255.

22 Belaúnde, Víctor Andrés, op. cit., p.23.

4. Bolívar y la Religión

"Bolívar busca el apoyo del clero y de la masa de la población en que se conservan vivos los sentimientos católicos. Su política es francamente favorable a la Iglesia. Promete proteger la religión del Estado; da un puesto en el Consejo al arzobispo de Bogotá y expide diversos decretos a favor del reclutamiento religioso en atención de revivir las misiones decaídas. Una doble razón llevaba a Bolívar a seguir una nueva política religiosa. Es evidente que la experiencia de tantos años lo debió llevar al convencimiento de que la religión constituía la base más sólida, no sólo de la moral social, sino del orden y de la estabilidad política. Al final de su vida debió convencerse de la inhabilidad del Estado para mantener una alta y viva moralidad, sin la cual la vida política es imposible" [23].

Bastaría con leer el siguiente párrafo del último mensaje al Congreso (del 24.1.1830) para saber a qué atenernos en esta materia. Dice así:

> Permitiréis que mi último acto sea recomendaros que protejáis la religión santa que profesamos, fuente profusa de las bendiciones del cielo [24].

Empero, algunas disposiciones particulares también glosaremos.

Por ejemplo, su posición frente a la *Masonería*.

Según afirma Perú de la Croix, en los *Diarios de Bucaramanga*, Bolívar en su mocedad parisién se había interesado por estas asociaciones secretas; pero, ese conocimiento, "le había bastado para juzgar lo ridículo de aquella asociación", afirmando que en las logias había encontrado "bastantes fanáticos, muchos embusteros y tontos burlados", y que los políticos "y los intrigantes suelen sacar partido de aquella Sociedad Secreta".

23 Belaúnde, Víctor Andrés, op. cit., pp.374-375.

24 Madariaga, Salvador de, op. cit., tº II, p. 481. Agrega: "El Bolívar que antaño iluminaba sus saturninas ambiciones con la luz abstracta de los cielos de Rousseau [...], preconizaba en 1830 "la religión santa que profesamos" como la salvación de Colombia".

Al jefe de los liberales colombianos Francisco de Paula Santander, al escribirle el 21 de octubre de 1825, le anunciaba:

> Malditos sean los masones y los tales filósofos charlatanes [...] serán tratados como es justo.

Justicia, precisamente, les hizo con el dictado del Decreto del 25 de setiembre de 1828, que decía:

> Habiendo acreditado la experiencia, tanto en Colombia como en otras naciones, que las sociedades secretas sirven especialmente para preparar los trastornos públicos, turbando la tranquilidad pública y el orden establecido; que ocultando ellas todas sus operaciones que el velo del misterio hace presumir fundadamente que no son buenas, ni útiles a la sociedad, y por lo mismo excitan sospechas y alarman a todos aquellos que ignoran los objetos de que se ocupan; oído el dictamen del Consejo de Ministros,
>
> DECRETO
>
> Artículo 1°. Se prohiben en Colombia todas las sociedades, o confraternidades secretas, sea cual fuere la denominación de cada una.
>
> Artículo 2°. Los Gobernadores de las provincias, por sí y por medio de los Jefes de Policía de los Cantones, disolverán e impedirán las reuniones de las sociedades secretas, averiguando cuidadosamente si existen algunas en sus respectivas provincias.
>
> Artículo 3°. Cualquiera que diere o arrendare su casa o local para una sociedad secreta incurrirá en la multa de 200 pesos y cada uno de los que concurran, en la de 100 pesos por la primera y segunda vez; por la tercera y demás será doble la multa; los que no pudieren satisfacer la multa sufrirán por la primera y segunda vez dos meses de prisión, y por la tercera y demás será el doble de pena.
>
> Artículo 4°. Los Gobernadores y Jefes de Policía aplicarán la pena a los contraventores haciéndolo breve y sumariamente, sin que ninguno pueda alegar fuero en contrario...
>
> Dado en Bogotá, a 8 de noviembre de 1828.- Simón Bolívar [25].

25 Nectario M., H., *Ideas y sentimientos religiosos.*

Actos que respondían a sus íntimas convicciones, como lo expresó en esta carta:

> Tomo el mayor interés por el restablecimiento de la religión y de las órdenes monásticas que tanto contribuyen a la civilización de este país y, lo que es más, que trabajan incesantemente en impedir la propagación de los principios que nos están destruyendo y que al fin logran no sólo destruir la religión, sino los vivientes, como sucedió en la revolución de Francia [...] sin la conciencia de la religión, la moral carece de base [26].

A su instancia, el Congreso de Venezuela decretó que la Religión Católica sería "la exclusiva y dominante del Estado".

El 12 de marzo de 1828 prohibe en las universidades de Colombia los tratados de Jeremías Bentham, por ser "opuestos a la religión del pueblo". Y en concordancia con ello, dicta su extraordinario decreto del 20 de octubre de 1828, sobre el régimen educativo universitario, comentado por su secretario José Manuel Restrepo. Dice éste que Bolívar, "meditando filosóficamente el plan de estudios, ha creído hallar el origen del mal en las ciencias políticas que se han enseñado a los estudiantes, al principiar su carrera de facultad mayor". Atribuía el mal a la difusión de autores como Bentham, cuyas obras contienen máximas "contrarias a la religión, a la moralidad y a la tranquilidad de los pueblos [...] Hay que añadir a todo esto, que mientras se daba a beber a grandes tragos el veneno destructor de toda religión y moral, que es lo que pretenden sus autores, no se cuidaba de proporcionar a esos jóvenes los verdaderos principios de una y otra, con los cuales hubieran podido a los ataques de máximas impías e irreligiosas que se extendían por doquier".

Tras estos considerandos, llegaba la parte resolutiva que, siempre conforme al comentario del secretario presidencial, establecía:

> Con el fin de evitar estos escollos, el Libertador-Presidente, de acuerdo con su Consejo de Ministros, y visto el informe de la Universidad Central de Bogotá, ha resuelto introducir los cambios siguientes en el plan de estudios:

26 Nectario M. H., op. cit., p. 21.

1°. Que se aplique toda diligencia posible para el restablecimiento del *latín*, necesario a la vez para el conocimiento de la religión y de las bellas letras...

2°. Que se procure que los estudiantes de filosofia dediquen la mayor parte del segundo año al estudio de *la moral y del derecho natural* [...]

3°. Que queden en suspenso y sin ejercicio las clases de: principios de legislación universal, derecho público político, de constitución y de ciencia administrativa.

4°. Que se dedique cuatro años al estudio de derecho civil romano, derecho nacional y jurisprudencia canónica.

5". Que todos los jóvenes estén *obligados* a asistir a un curso sobre los *fundamentos y apología de la religión* católica, romana, de su historia y de la eclesiástica, lo que formará parte esencial de sus cursos en facultad mayor, y durará esta enseñanza uno o dos años [...] procurando que sea el tiempo bastante para que los cursantes se radiquen en los principios de nuestra santa religión, y puedan así rebatir, por una parte, los sofismas de los impíos, y, por otra, resistir a los estímulos de sus pasiones [29].

¿Qué tal...? Ese es el estilo que se gastaba el Libertador de la Gran Colombia. Que no ha tenido muchos émulos ni en la parte septentrional ni en la meridional de Sudamérica. Y menos que menos con los tiranuelos jacobinos, impíos e ignaros que ahora predominan. Al presente, como diría don Simón, soportamos "el yugo de los parlanchines intrigantes", que, porque disponen del petróleo de Maracaibo se sienten autorizados para atacar todas las instituciones políticas, culturales y religiosas de nuestro hemisferio, al tiempo que adquieren conciencias de alquiler por unos pocos dólares. ¡Loros charlatanes! Si quisieran ser "bolivarianos" de verdad, más que usar y abusar del cuadro con la imagen del Libertador, deberían empezar por estudiar algo de su gran pensamientos político final. Como hasta aquí nada han hecho en ese orden, es de higiene mental separar radicalmente a Bolívar de estos "bolivarianos", y darlo a conocer. En eso estamos.

27 André, Marius, *Bolívar*..., cit., pp.269-271; Nectario M. H., op. cit., pp.24-25. Hemos coordinado ambos textos.

In Memoriam

José Albino Murri

1º Septiembre 1964 ~ † 30 Junio 2009

Homilía predicada en la Misa de cuerpo presente
Parroquia San Antonio de Padua, Mendoza, 1º de julio de 2009

De esta vida probó
el mayor jorobo.
Robó la Vida Eterna
a puro robo.
Nunca triunfó,
nunca mudó bandera.

P. Leonardo Castellani



En la Misa y en el Responso de anoche meditábamos sobre el misterio de la muerte cristiana, como culminación de una vida de fe. Centremos ahora la reflexión de hoy en la figura de nuestro hermano José Albino. En la medida de lo posible trataré de prescindir de mi carácter de hermano –tarea nada fácil– para hablar solamente como sacerdote y poder así esbozar, lo más objetivamente que pueda, la semblanza espiritual de quien fue en esta vida un laico ejemplar.

Bien se ha dicho que para conocer a una persona hay que conocer sus amores. ¿Cuáles fueron los amores de José Albino? Fueron muchos, pero podríamos resumirlos en cinco:

1. Ante todo –como no podía ser de otra manera– amó a *Dios* sobre todas las cosas. Amor que mamó en el seno de una familia cristiana y que fue *in crescendo* con los años. Amor que fue alimentando con los sacramentos, especialmente con la recepción frecuente de la Sagrada Eucaristía. Lo amó con amor efectivo, tangible, concreto. Amor expresado en sus palabras pero sobre todo en sus obras. Amor profundamente mariano. Amor fiel y varonil, como el de esos varones del Primer Libro de los Reyes, que "no doblaron sus rodillas ante Baal ni besaron sus labios" (1 Rey. 19, 18). Nunca se lo vio genuflexo ante el mundo.

Amor que se manifestó en el cumplimiento de sus preceptos y en la aceptación de su voluntad, particularmente en el ofrecimiento santo de su enfermedad, durante la cual jamás se le cruzó la idea de preguntarle a Dios por qué.

2. En segundo lugar, amó a la *Iglesia*. A la Iglesia de siempre. A la Una, Santa, Católica y Apostólica Iglesia Romana. A la Esposa del Verbo Crucificado, de cuyo costado herido en la Cruz Ella nació. Amó a la Iglesia Divina, con amor dolido por las miserias humanas de sus miembros, miserias tanto más dolorosas en la medida que provenían de su jerarquía: sufría por los pecados de aquellos pastores del rebaño de Cristo devenidos en mercenarios y lobos.

Fue precisamente su amor leal a la Iglesia el que lo llevó a fustigar tan duramente el maldito modernismo, ese "compendio de todas las herejías", como lo llamó el Papa San Pío X en su Encíclica *Pascendi*, y que subterráneamente va socavando los cimientos de las almas y de la civilización cristiana.

3. Un tercer amor anidó en el alma de José: la *Patria*. Vio en esta Patria terrena un reflejo y anticipo de la Patria Celestial. Como buen montañés, tuvo esos "ojos mejores" de los que hablaba Lugones, ojos del alma que le permitieron ver, desde la altura de la fe, la triste realidad de una Patria que se ha olvidado de sus orígenes católicos. Fue capaz de diagnosticar la enfermedad espiritual de la Argentina, y puso toda su capacidad intelectual y moral al servicio de su curación.

Y porque el amor centra su atención en los miembros más vulnerables, supo amar con pasión esa porción de Patria más necesitada de nuestro cobijo y desvelo. Por eso trabajó apostólicamente, en su adoles-

cencia y juventud, en defensa del Beagle y de todo el sur entregado, militancia valiente que hizo de Mendoza un ejemplo para todo el país. Y ya que del sur se trata, ¡cómo no recordar ese amor especial que desde niño sintió por nuestras Malvinas! Amor que abrasó su corazón y que se hizo más ardoroso aún a partir del 2 de abril de 1982.

4. Cabe señalar, en cuarto lugar, su amor a la *Familia*. José Albino amó a la familia en la cual nació y a la familia que por vocación y elección formó. Amó entrañablemente a su esposa y sus cinco hijos. Vio en la familia un medio de santificación. No le faltaron preocupaciones y sufrimientos, especialmente en los últimos años. Precisamente por su unidad y santidad –como me lo manifestó expresamente en su lecho de muerte– ofreció a Dios el Calvario de la enfermedad que terminó con su joven vida. Murió con la esperanza de ver desde el Cielo, convertida en espiga, la semilla que junto a Mabel sembró en los chicos.

Y análogamente al amor patrio, también aquí canalizó ese amor familiar en los miembros más débiles. Esto explica su activa militancia pro-vida. Puso su lucidez y coraje en defensa de los indefensos. Su pluma clara, ágil, valiente, se enfrentó a menudo con políticos, jueces, medios, ideólogos, incluso con la complicidad de sacerdotes y obispos, convirtiéndose cabalmente en la voz de los que no tienen voz.

Y aunque muchas veces se vio solo, abandonado y calumniado por parte de quienes deberían haberlo apoyado, de tal modo enarboló la bandera de la Vida que no la dejó caer jamás, sacrificando por ella fortuna y éxitos humanos. “Nunca triunfó, nunca mudó bandera”.

5. Por último, y a modo de resumen y conclusión, digamos que José amó a la *Verdad*. Amó a la verdad de verdad porque amó a la Verdad con mayúsculas, a la Verdad encarnada, a Aquel que dijo: “Yo soy la Verdad”. Amó a la Verdad crucificada, a la Verdad proscrita, a la Verdad silenciada.

Dice San Agustín que el cristiano debe amar apasionadamente la verdad y rechazar la mentira con horror. Por horror a la mentira y por amor a la verdad, despreció las componendas pecaminosas y la prudencia mundana. Desoyó los consejos de los astutos, que en nombre de esa prudencia viciosa “se cruzan de brazos viendo naufragar indefensa la verdad” (San Bernardo).

Su amor apasionado por la verdad más de una vez irritó y escandalizó a los cobardes y componenderos. Su alma caballeresca encarnó aquellos versos del Padre Castellani:

En ademán que al vulgo escandaliza
por loco o necio siempre fue tenido
el que persigue su invisible liza.

Las divinas palabras del Eclesiástico inspiraron su incansable apostolado: "Combate por la verdad hasta la muerte y el Señor Dios combatirá por ti" (Eclo. 4, 28). Quedándole ya muy poco en esta vida, le dije al oído: "Como el Gladiador, cabalgá con el pie firme en el estribo". De haber podido hablar, seguramente me hubiera respondido con San Pablo: "He combatido el buen combate, he terminado la carrera, he conservado la fe" (2 Tim. 4, 6-7).

Como *soldado* combatió el buen combate, combatió por la verdad hasta la muerte. Y Dios combatió por él. Como *atleta* terminó su carrera apostólica. Como *bautizado fiel* conservó la fe. Murió con el pie firme en el estribo. En José pudimos ver ese buen soldado del que hablaba el ya citado Padre Castellani:

Señor, que amaste siempre lo vencido
más que el triunfante desapoderado,
porque aun de lo ya fenecido
surge, si quieres, lo resucitado.

Rey, a quien no interesa la victoria,
sino que sea el juego bien jugado,
y más que los laureles de la historia,
que salga alguno y sea buen soldado.

Éstos son, en síntesis, los amores que José Albino tuvo en su alma. Amores que nos llenan de gratitud a Dios, de sano orgullo y –junto a la tristeza de su partida– de gozo espiritual.

El viernes 19 de junio, Solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús, le dije: "El Papa proclamó este Año Sacerdotal por los 150 años de la muerte de San Juan María Vianney. Escuchá esta frase del Santo Cura

de Ars: «¡Qué dulce es morir cuando se ha vivido sobre la Cruz!»". Asintió con la cabeza y sonrió dulcemente. Y dulcemente murió a los pocos días, después de haber vivido sobre la Cruz.

En este día, en esta Misa de despedida, pidamos a la Virgen no dejar caer por tierra su bandera, su testimonio, su legado. Pidamos para él el Cielo. Y para nosotros la coherencia en la fe, la gracia de vivir en plenitud nuestra militancia católica.

Y vos, José querido, hermano de mi alma, si ya llegaste, prepárame un lugar y ruega al Señor que llegue también yo cuanto antes. Amén.

P. Luis E. Murri

Dolor y Esperanza

En memoria y sufragio de las inocentes víctimas del aborto

¿Qué daño hiciste para que tu corazón pequeño
se inmolase al filo del lacerante acero,
a merced de la ciencia infestada del averno,
pericia del cirujano, puñal del abortero?

Menester fuera despedazar tu carne
alimentando codicias del ministro artero,
del inicuo juez, lujurias de fuego,
del traidor mendaz bajo sus fueros.

Y la presión maldita contra tu madre
que hacia tu misma tumba te condujera
y sintiera desterrar de sus entrañas
el fruto más preciado, la vida entera.

La conjura cruel que se consumaba
al apagarse tus ojos, rojos de muerte
y sólo Cristo sabe si abrió sus puertas
para que entrase quien corriera su suerte.

Y los que aquí quedamos consternados
con el rostro húmedo y seca el alma
hemos de luchar por tus hermanos.
Que de la vid broten nuevas ramas.

Así que llegue el día en que Dios Padre
nos pida rendir cuenta de lo actuado,
estemos todos juntos, madre y partero,
profesional y funcionario, contritos y humillados.

Felizmente entonces habremos comprendido
que no fue estéril tu cruz y tu martirio,
que quien mató tu cuerpo, no aniquiló tu alma,
que el sufrimiento es Redención, y no delirio.

Que no existe vida sin sacrificio,
que nada vale tanto si no hay provecho,
que hallamos a Dios en el suplicio
aunque nuestro hiriente cuerpo esté deshecho.

Y que la Virgen Santa bien nos cobija
en su Divino regazo de amor materno.
Nos alimenta el alma y nos invita
a gozar de la Vida Eterna y del Eterno.

Amén.

José Albino Murri
A.M.D.G

EL TESTIGO DEL TIEMPO

Bitácora

El catolicismo africano en cifras

Mientras sucesos épicos tenían lugar en Europa durante el siglo XVI, la evangelización de América Latina tuvo lugar tranquilamente. Hoy 510 millones de los 1.130.000 católicos del mundo son latinoamericanos.

Un episodio igualmente épico sacudió a Europa en el siglo XX: la evangelización en África tuvo lugar en paz. Los católicos hoy en Africa superan los 158 millones mientras eran sólo dos millones en 1900.

El 14% de los católicos del mundo viven allá. La mitad de los niños estudian en escuelas católicas elementales y el 43% de los bautismos –más de un millón por año– tienen lugar en África.

Hay más hospitales católicos en África que en Norte y Centroamérica juntas. Desde 1978 el número de seminaristas se ha más que cuadruplicado, de 5.036 a 24.034, y África es ahora el continente con más vocaciones, sólo superado por Asia.

Informe especial *The Catholic World Report* (Ignatius Press), Mayo 2009

Peligro democrático

En *Our Times*, su recientemente publicada historia del Reino Unido desde 1953, A.N.Wilson argumenta que el Arzobispo Michael Ramsey fue el hombre que destruyó la Iglesia de Inglaterra y que el arma elegida para ello fue el Sínodo General.

El Papa Benedicto XVI no se refiere a la Iglesia de Inglaterra, ni a su gobierno sinodial en sus discursos de 1990 ahora reimpresos con el título de *Called for Communion*.

De todas maneras su profecía de lo que ocurre cuando una iglesia es gobernada democráticamente encaja bien con el análisis que A. N. Wilson hace del “Colapso de la Iglesia de Inglaterra”.

Benedicto tiene razón cuando argumenta que una iglesias basada en resoluciones humanas (reversibles) termina siendo una iglesia meramente humana. Queda reducida al nivel de lo opinable. La opinión remplaza la fe. “Yo creo” nunca significa más que “Nosotros opinamos”.

Conforme a Benedicto, los sínodos democráticos constituyen

una reforma fútil para una Iglesia fundada por Jesucristo. Son irrepresentativos. Por su misma naturaleza eran facciones, minorías oprimidas, mayorías descontentas, cualquier cosa menos un cuerpo unido a Cristo, la cabeza.

Y constituyen una fe que puede ser impugnada. Por lo tanto es una pregunta urgente para la Iglesia de Inglaterra (se refiere a la "Church of England"): ¿está equivocado Benedicto o lo que dijo se aplica realmente a Michael Ramsey?

James Wells, "Democratic Changes", en *New Directions* (revista anglicana dirigida a "evangélicos y católicos que buscan renovar la Iglesia en la fe histórica"), Febrero 2009

# # #

La espera paciente de Ratzinger

"Hecho el examen de conciencia y recitadas mis oraciones ¿por qué no debería dormir tranquilo?... A nosotros se nos pedirá rendir cuenta del empeño, no de los resultados."

Es con este espíritu que ha aceptado el peso del pontificado. Un objetivo claro perseguido sobre todo como consejero teológico principal de Juan Pablo II con quien, sin embargo, no estuvo del todo en sintonía. La leal amistad entre los dos, convertida pronto en afecto no impidió la perplejidad del Cardenal sobre algunas de las iniciativas como la parada sincretista de Asís, el pedido de excusas por culpa de los muertos, la multiplicación de los viajes a cargo del gobierno cotidiano de la Iglesia, el exceso de beatificaciones y canonizaciones, la espectacularización de momentos religiosos, a veces con un *rockstar* en el palco papal y la elección de pasajes litúrgicos según las indicaciones de los técnicos de la televisión.

Sin haberlo auspiciado, Ratzinger ha continuado con su labor paciente. Su "revolución tranquila" ha comenzado no con algún decreto para la Iglesia Universal sino con la sustitución del Maestro de Ceremonias pontificias, escogiendo un liturgista congenial. Si el Papa celebra así ¿no deberían antes o después adecuarse el obispo y el párroco?

[...] Para Joseph Ratzinger el problema de los problemas no es el automóvil eclesial sino el carburante, no es el Palacio sino los cimientos.

[...] Como me dijo una vez: "Estamos ya en un punto que yo mismo me soprendo de que haya quienes continúen creyendo, no de quienes no creen". Constatación dramática de un pontificado cuyo centro sin duda es la búsqueda (paciente) de una nueva relación

entre la razón moderna y la fe antigua.

Vittorio Messori, "La ricerca paziente de Ratzinger", *Corriere Della Sera*, 20 Abril 2009

# # #

Un experimento fallido a un alto costo

"Cuando la historia de la Iglesia Católica Romana en los Estados Unidos sea examinada críticamente por las generaciones futuras será visible que la Iglesia en Norte-América ha pasado por uno de los capítulos más oscuros y horribles en su historia de los últimos 35 años.

"Me refiero principalmente a la matanza de más de 50 millones de seres humanos inocentes por abortos durante ese período y la aterradora ignorancia de su Fe que manifiesta la mayoría de los católicos.

"Algo peor aún: 58% de estos católicos están de acuerdo con la homosexualidad como un modo de vida contra sólo 30% que lo desaprueban. Y menos de un 40% de católicos creen que Cristo está presente en Cuerpo, Sangre. Espíritu y Divinidad en el Santísimo Sacramento.

"Existe en este país una organización que intenta constantemente usurpar la responsabilidad de los obispos y se la conoce como "Conferencia de los obispos católicos de los Estados Unidos" con 433 obispos activos o retirados, que desconoce su responsabilidad por el desorden en que ha caído la jerarquía católica en los últimos 30 años y se jacta, con cierto orgullo, incluso presume, de su enorme burocracia.

"Durante mucho tiempo, líderes católicos laicos, fuera de la jerarquía, han visto frustrados sus esfuerzos en campañas contra el aborto, la eutanasia, la educación sexual pervertida, la homosexualidad. Y, en el mejor de los casos, han recibido poco apoyo de la Conferencia Episcopal".

John W. Blewett, editor de *The Latin Mass*, "The Journal of Catholic Culture and Traditions", Santa Paula, California, Invierno 2009

# # #

Estado general de la Iglesia

Michael K. Matt: Padre: ¿qué nos puede decir del estado general de la Iglesia? ¿Usted diría que la situación general va mejorando para los católicos tradicionalistas?

P.Philippe Laguérie: Me parece obvio que los años de la doctrina "delirante", de los experimentos litúrgicos, de la pastoral temeraria, están terminando gracias a Dios. Atrás han quedado ahora aquellos

días tenebrosos cuando un obispo sudamericano encendía encendía un cigarrillo durante la misa mientras explicaba, con la mitra sobre su cabeza, que la misa era sólo una comida. Tales escándalos parecen superados en la medida que la Tradición revive. El llamado continuo del Santo Padre para que los pastores vuelvan a defender a sus ovejas parece estar dando frutos. El clero, las familias jóvenes son más tradicionales que sus padres y sus madres. Pero es necesario no cantar victoria justo ahora como si la crisis que sacudió a la Iglesia hubiera pasado. Lo cual no es así. El abandono durante cuarenta años de la autentica filosofía y teología católicas profundamente enraizadas en la Iglesia continuará dejando hondas y desastrosas huellas durante muchos años más. Cada día más es preciso elevarlos muros de la Ciudad de Dios y aun si "las horas más oscuras de nuestra historia" han quedado atrás, nada sería más desastroso para nosotros que creer que la Iglesia está en paz con el mundo moderno. Cada hombre –ha dicho el Papa– debe "hallar su sitio en la Iglesia". Todavía estamos lejos de la restauración de la Cristiandad.

Entrevista al Superior del "Institute du Bon Pasteur", una orden sacerdotal tradicionalista relativamente nueva, *The Remnant*, Febrero 2009

Una bofetada al progresismo de Notre Dame

La universidad (¿católica?) de Notre Dame de Indiana, en los Estados Unidos, otorga desde 1883 la *Laetare Medal*, una medalla honorífica a quien, intelectual católico, "haya promovido los ideales de la Iglesia y enriquecido el patrimonio de la humanidad".

La decisión de otorgarle el "honoris causa" a Barak Obama provocó una polémica violenta entre 40 obispos católicos y centenares de fieles que firmaron peticiones on-line y amenazaron con demostraciones callejeras para expresar su indignación.

Pero ha sido Mary Anne Glendon, preseleccionada para la medalla, ex-embajadora de los Estados Unidos ante el Vaticano y personalidad mundial en la lucha contra el aborto, quien ha rechazado ostensiblemente la distinción con un gesto que equivale a una bofetada moral a Obama.

Al hacerlo así expresó: "No entiendo por qué una universidad católica pueda ignorar que el Presidente en sus primeros 100 días ha facilitado la investigación de las células madre que viola la prohibición de honrar personas cuyas acciones están en conflicto con los principios morales de la Iglesia", agregando luego: pareciera que mi dis-

curso tenía que servir para equilibrar de algún modo el acontecimiento".

El caso es que el gran rechazo de Glendon ha dado un salto cualitativo a la polémica desatada por invitar a Obama.

Entretanto, el Rector Jenkins se dijo desilusionado por la actitud de la ex-embajadora de negarse a compartir un palco en la universidad con un abortista.

"Il gran rifiuto a Obama dell ambasciatrice católica", *Corriere Della Sera*, 29 Abril 2009

# # #

Thomas Peters y su popular blog

Thomas Peters es el dueño del "insider blog" *American Papist* (*www americanpapist.com/blog.html*) que recientemente ha recibido dos millones de visitantes. Peters ha atraído una gran audiencia dando a sus lectores novedades instantáneas y análisis desde nombramientos papales hasta escándalos internos como las crisis de los Legionarios de Cristo.

Interrogado por *NCR* acerca de por qué usa el término "*papist*" respondió: "Yo no me propongo necesariamente rehabilitar el término, intento rehabilitar la idea de que seguir al Papa es, en último término, una buena idea.

"*Papista* es, por supuesto, históricamente un término despectivo, usado contra los católicos. Usarlo para describirme a mí mismo es, a la vez, enviar una mensaje claro acerca de quién soy y desafiar al mundo así como confrontar al anticatolicismo que se ha escondido dentro de la Iglesia, particularmente desde la Ilustración".

National Catholic Report, Mayo 2009
N. de la R.: aunque no declara su edad, Peters no debe tener más de 25 años, a juzgar por la foto que aparece en la revista.

LIBROS RECIBIDOS

AA.VV., *Fragilità de Jung*, Sacra Fraternitas Aurigarum, Roma 2009, 112 pgs.

AA.VV., *Modelos de formularios del proceso penal y de los procesos* in favorem fidei, Sociedad Argentina de Derecho Canónico, Bs. As. 2008, 195 pgs.

AA.VV., *¿Qué es la subsidiariedad*, Compañía de las obras 2009, Santa Fe, Arg. 2009, 124 pgs.

Borazás, P. - Maggi, D., *Templos y Arquitectura del Arzobispado de La Plata*, Edit Universidad Católica de La Plata, La Plata 2009, 219 pgs.

Hummer, P. Arwed Maria, *El Sacerdote, testigo calificado...*, Fac. de Derecho Canónico, Pontifica Univ. Javeriana, Bogotá 2002, 136 pgs.

Hummer, P. Arwed Maria, *Reflexiones Jurídicas-Teológicas Filosóficas sobre el canon 1254 del Código de Derecho Canónico de 1983*, Fac. de Derecho Canónico, Pontifica Univ. Javeriana, Bogotá 2001, 90 pgs.

Innocenti, Ennio, *Il senso teologico della storia*, Sacra Fraternitas Aurigarum, Roma 2009, 125 pgs

Innocenti, Ennio, *La Gnosi dei Perfetti nell'arte e nell'estetica*, Sacra Fraternitas Aurigarum, Roma 2009, 125 pgs

Kasanzew, Nicolás, *La pasión según Malvinas*, Buenos Aires Argentina 2008, 131 pgs.

Lozier Almazán, Bernardo, *Mayo de 1810, La Argentina improvisa*, Museo, Biblioteca y Archivo Histórico Municipal de San Isidro "Dr. Horacio Beccar Varela", Bs.As. 2009, 173 pgs.

Márquez, Nicolás, *El canalla, la verdadera historia del Che*, Buenos Aires 2009, 261 pgs.

Ottonello, Pier Paolo, *Elogio dell'ipocrisia*, Ed. Marsilio, Venezia-Italia, 127 pgs.

Ottonello, Pier Paolo, *L'enciclopedia di Rosmini*, Ed. Marsilio, Venezia-Italia, 234 pgs.

Ramos, Néstor Alejandro, *El fundamento del Orden en Voegelin*, Universidad FASTA, Buenos Aires 2009, 419 pgs.

Velasco Suárez, Rita Zungri de, *La contemplación de la Belleza* (ensayos y comentarios), Ed. Sabiduría Cristiana, Buenos Aires 2009, 158 pgs.

REVISTAS RECIBIDAS

AHORA, Información, Bimensual, Aptdo. Correos 31.001 (08080) Barcelona, España:
- Nº 95, *1978*, Nov-Dic 2008
- Nº 97, *Memocracia o democracia*, Mar-Abr 2009

CAHIERS, de la Facultà Libre de Philosophie Comparèe, 70, avenue Denfert-Rochereau, 75014 París:
- Nº 69, *La rhétorique, à la croisée des chemins de la pensée*, Janvier 2008

CRISTIANDAD, Duran y Bas, 9 2º- 08002 Barcelona, España:
- Año LXVI, Nº 934, *Consagrados al Corazón de Cristo,* Mayo 2009
- Año LXVI, Nº 935-936, *Reinaré en España,* Junio-Julio 2009

CRISTIANITA, via S. Franca 29, I-29100 Piacenza, Italia:
- Nº 351, anno XXXVII, *Un quinto centenario da "non" celebrare: la nascita di Giovanni Calvin*
- Nº 352, anno XXXVII, *La sconfitta immaginaria,* Aprile-Giugno 2009

DIÁLOGO, Ed. Verbo Encarnado, El Chañaral 2699, c.c. 376, CP. 5500, San Rafael, Mendoza, Argentina
- Año 14, segunda época, Nº 50, *La fuerza del Carisma*, Mayo 2009

DIDASCALIA, Revista de Catequesis, Pte. Roca 150 (2000) Rosario:
- Año LXIII, Nº 623, *De catequizar la política a democratizar la catequesis*, Julio 2009
- Año LXIII, Nº 624, *Aprendiendo a ser discípulos*, Agosto 2009

ESPIRITU, Cuadernos del Inst. Filosófico de Balmesiana, Duran y Bas, 9, Apartado 1382 Barcelona, España:
- Año LVII, Nº 137, *Un capítulo de filosofía catalana*, Ene-Dic 2008

ESTUDIOS PARAGUAYOS, Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", Independencia Nacional y Comuneros, C.C. 1718, Asunción del Paraguay, ceaduc@uca.edu.py:
- Vol. XXV, *Desafíos para la reflexión e investigación*, Diciembre 2007

FILOSOFIA OGGI, per l'unità delle scienze:
- Anno XXXI, Nº 125, *Relatività di Einstein: dalla scienza all filosofia,* Gennaio-Marzo 2009
- Anno XXXI, Nº 126/127, *Raschini: Los rostros cambuiantes de Nietzsche,* Aprile-Settembre 2009

FUERZA NUEVA, Dios, Patria, Justicia, Núñez de Balboa 31, 28001 Madrid:
- Nº 1364, *Queremos vivir para alabar al Señor en Palestina*, Feb-Mar 2009
- Nº 1365, *La retirada de la estatua, ilegal*, Mar 2009

GLOSAS SILENSES, Rev. de la Abadía de Sto. Domingo de Silos, 09610 Santo Domingo de Silos, Burgos Esp.:
Año XX, Nº 1, *San Francisco "el nuevo"*, Enero-Abril 2009

HUMANITAS, Rev. Antropología y Cultura Cristiana, Alameda 390 piso 3º, Santiago, Chile:
Nº 54, Año XIV, *A los pies de Santa María de Guadalupe*

INSTAURARE omnia in Christo, Periodico cattolico, culturale, religioso, civile, via Vittorio Cadel, 12, 33100 Udine, Italia:
Anno XXXVIII, Nº2, *Le pericolose implicazioni del caso "Eluana Englaro"*, Marzo-Agosto 2009

LECTURE ET TRADITION, B.P.1, 86190 Chiré-en-Montreuil (France):
Nº 377-378, *Jeanne d'Arc*, Juillet-Août 2008
Nº 379-380, *Le comte de Chambord*, Sept-Oct 2008

LECTURES FRANÇAISES, B.P.1, 86190 Chiré-en-Montreuil (France)
Nº 623, *Quitter l'euro et rétablir le franc,* Mars 2009
Nº 625, *Le lynchage médiatique contre le pape,* Mai 2009

PHILOSOPHICA, Instituto de Filosofía, Univ. Católica de Valparaíso, Avda. Brasil 2950, Valparaíso, Chile:
Nº 33, Sem I/2008, *Aristóteles. Filosofía práctica*. Parte 1
Nº 34, Sem II/2008, *Aristóteles. Filosofía práctica*. Parte 2

PROYECCION, Teología y mundo actual, Facultad de Teología. Apartado 2002. E-18080 Granada (España):
Nº 232, *Crisis de las ONG: La domesticación de la solidaridad*, Ene-Mar 2009
Nº 233, *El Islam en Europa occidental*, Abr-Jun 2009

RAZÓN ESPAÑOLA, Paseo Santa María de la Cabeza 59 (28045) Madrid, España:
Nº 154, *Correspondencia con Torcuato Fernández Miranda y Hevia*, Marzo-Abril 2009
Nº 155, *Correspondencia con Andrés Revesz*, Mayo-Junio 2009

SACERDOS, Ediçao Portuguesa, Cx. Postal 287. CEP:07500-970, Santa Isabel, SP, Brasil:
Año XVIII, Nº 81, *Paulo, o apóstolo dos Gentios*, Maio-Junho 2009

SALMANTICENSIS, Universidad Pontificia de Salamanca, Compañía, 5, 37002, Salamanca (España):
Vol. LV, Fasc. 3, *Tu rostro buscaré... Perspectivas Teológico-Iconográficas*, Septiembre-Diciembre 2008
Vol. LVI, Fasc. 1, *De la "Introducción general a la Biblia" a la "Teología de la Biblia"*, Enero-Abril 2009

SIEMPRE P'ALANTE, Quincenal Navarro Católico, Doctor Huarte, 6 1º izq., 31003, Pamplona (España):
Año XXVIII, Nº 604, *Hágase en mi según tu Palabra*, 16 Marzo 2009
Año XXVIII, Nº 605, *Divina Paciencia*, 1 Abril 2009
Año XXVIII, Nº 606, *Redentor de cautivos,* 16 Abril 2009

VERBO SPEIRO, José Abascal, 38, 28003, Madrid, España:
Nº 471-472, *Las cuatro dimensiones del Espíritu Santo*, Ene-Feb 2009

E D I T O R I A L

Hipólito Yrigoyen 1970 (C1089AAL) Buenos Aires
República Argentina / Teléfono [54-11] 4952-8383
Horario de atención: lunes a viernes 13 a 19 hs.

ventas@vorticelibros.com.ar

Solicite nuestro catálogo por correo electrónico

Camperas
Leonardo Castellani 38

Castellani 1899-1949
Sebastián Randle .... agot

Catecismo Tomista
Santo Tomás de Aquino .... agot

Cien años después
Gilbert K. Chesterton 46

Comunión en la mano
Mons. Juan R. Laise 32

Cosas y más cosas
Juan Luis Gallardo 22

Cristo ¿vuelve o no vuelve?
Leonardo Castellani 48

Crónica de cinco siglos *–3ª edición–*
Juan Luis Gallardo 64

Cuatro sermones sobre el Anticristo
John H. Newman 22

De los vicios a las virtudes. Camino de juventud
Miguel Cruz 25

De todo un poco
Gilbert K. Chesterton 36

El Apokalypsis de San Juan
Leonardo Castellani 48

El orden natural
Carlos Sacheri 38

El Maestro
San Agustín - Santo Tomás 32

Género y derechos humanos
Jorge Scala 32

Historia Argentina para chicos argentinos
Juan Luis Gallardo .... agot

Historia de las Malvinas para chicos argentinos
Juan Luis Gallardo 30

Historia Sagrada para chicos argentinos *–3ª edición–*
Juan Luis Gallardo 38

La gran conversación. *Newman-Castellani*
Sebastián Randle 30

La reforma de la enseñanza
Leonardo Castellani 32

La Tierra de los Colores
Gilbert K. Chesterton 48

La voluntad del fin en Tomás de Aquino
Beatriz Reyes Oribe 34

Los fieles y la tradición
John H. Newman 24

Malvinas, conflicto vigente
Carlos A. C. Büsser 38

Meditaciones ociosas
Alonso de Escobar 24

Omega 666. El planeta gris
Juan Luis Gallardo 34

Primaveras de plomo
Miguel Cruz 22

Que sean uno
Alonso de Escobar 24

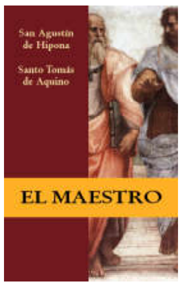
Sobrevivientes y recién llegados
Hilaire Belloc 36

Tobías. Una historia de amor con ángeles
Miguel Cruz 18

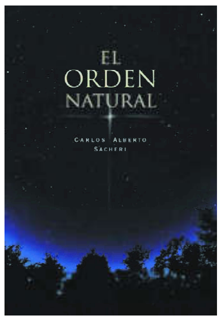
Sacheri. Predicar y morir por la Argentina
Héctor H. Hernández 90

Viajes, viajeros y lugares
Juan Luis Gallardo 35









GLADIUS

¡EL MEJOR REGALO ES UN LIBRO!

Pedido de Publicaciones

Nombre y Apellido: ....

Domicilio:...

.... CP: ....

Localidad: .... Prov.: ....

Teléfono: .... E-mail: ....

Formas de pago

1) Depositar la suma que corresponda en cualquier sucursal del Banco HSBC, cuenta corriente 617-3203059, a nombre de FUNDACIÓN GLADIUS. Enviar luego la fotocopia de la boleta de depósito junto con el pedido, a FUNDACIÓN GLADIUS, C. C. 376 Correo Central (C1000WAD) Buenos Aires.

2) Enviar cheque o giro postal o bancario contra plaza Buenos Aires, a la orden de FUNDACIÓN GLADIUS, C. C. 376 Correo Central (C1000WAD) Buenos Aires.

Remito la suma de $ .... Depósito .00 Cheque .00 Giro .00
en concepto de la/s publicaciones señaladas

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO CATÓLICO GLADIUS

Suscripción Gladius	Ordinaria	Estudiante	Extranjera y Apoyo
.00 Año 2009: Volúmenes 76-77-78	$ 75	$ 60	U$S 75

.00 Volúmenes sueltos (1-2-3-4 agotados) c/u $ 30

Indique los números solicitados: ....

Marque con una ↀ el/los libro/s elegido/s: **$**

.00 AA.VV., **Palabra y Vida. Homilías dominicales y festivas Ciclos A-B-C,** c/u 30
.00 AA.VV., **Palabra y Vida** –los 3 volúmenes– 70
.00 ANÓNIMO, **Libro acerca de la Natividad de María** 10
.00 ARROYO DE SÁENZ, E., **El secreto de San Martín** 10
.00 ARROYO DE SÁENZ, E., **La Misa, misterio de amor** 15
.00 BALLESTEROS, Juan C. P., **La filosofía del Padre Castellani** 20
.00 BELLOC, Hilaire, **Así ocurrió la Reforma** 20

.00 BERTHE, **García Moreno** 30
.00 BOIXADÓS, Alberto, **La IV Revolución Mundial. New Age: crónica de una revolución anunciada** 30
.00 BOJORGE, Horacio, **¿Entiendes lo que lees? La interpretación bíblica en crisis** 30
.00 BOJORGE, Horacio, **Éstas son aquellas palabras mías** 30
.00 BREIDE OBEID, Marcelo, **Vocación del militar cristiano** 30
.00 BREIDE OBEID, Rafael L., **Imagen y Palabra** 30
.00 BREIDE OBEID, Rafael L.y o., **Legislación fundamental sobre recursos naturales y ambiente humano sustentable** 90
.00 BREIDE OBEID, Rafael L., **Los Ángeles y las Naciones** 10
.00 BREIDE OBEID, Rafael L., **Política y sentido de la historia** 30
.00 CALDERÓN BOUCHET, Rubén, **Apogeo de la ciudad cristiana** 30
.00 CALDERÓN BOUCHET, Rubén, **Formación de la ciudad cristiana** 30
.00 CASTELLANI, Leonardo, **Las canciones de Militis** 30
.00 CASTELLANI, Leonardo, **Las ideas de mi tío el Cura** 30
.00 CASTELLANI, Leonardo, **Los papeles de Benjamín Benavides** 35
.00 CASTELLANI, Leonardo, **Seis ensayos y tres cartas** 30
.00 CATURELLI, Alberto, **Dos, una sola carne. Metafísica, teología y mística del matrimonio y la familia** 40
.00 CATURELLI, Alberto, **El abismo del mal** 30
.00 CATURELLI, Alberto, **Examen crítico del liberalismo como concepción del mundo** ... 25
.00 CATURELLI, Alberto, **La historia interior** 30
.00 CATURELLI, Alberto, **La Iglesia Católica y las catacumbas de hoy** 35
.00 CATURELLI, Alberto, **La metafísica cristiana en el pensamiento occidental** 15
.00 CATURELLI, Alberto, **La Patria y el orden temporal. El simbolismo de las Malvinas** 35
.00 CAVIGLIA CÁMPORA-VAN RIXTEL, **Tercer Milenio. El misterio del Apocalipsis** 60
.00 CREUZET, M., **La Enseñanza** 12
.00 CREUZET, M., **Los cuerpos intermedios** 12
.00 DE ESTRADA, Santiago, **Santos y misterios** 15
.00 DE MAEZTU, Ramiro, **Defensa de la Hispanidad** 20
.00 DE OLIVERO, Marta, **Cómo conocerse y confesarse bien** 30
.00 DELHEZ, Víctor, **49 grabados sobre el Apocalipsis** 60
.00 DERISI, O.N., **Esbozo de una epistemología tomista** 15
.00 EDDÉ, Emilio, **El Líbano en la historia** - tomo I 30
.00 EDDÉ, Emilio, **El Líbano en la historia** - tomo II 35
.00 EDERLE, R. - SÁENZ, A., **Las Parábolas de Jesús, ayer, hoy y siempre** 35
.00 GOROSTIAGA, Roberto, **Cristianismo o revolución** 15
.00 GOYENECHE, Juan Carlos, **La continuidad en el Magisterio de la Iglesia** 5
.00 GUEYDAN DE ROUSSEL, Guillermo, **El Verbo y el Anticristo** 30
.00 HOFFNER, Cnal J., **Doctrina Social de la Iglesia o Teología de la Liberación** 10
.00 LASA, Carlos D., **Tomás Darío Casares** 30
.00 LE PLAY, F., **La reforma de la sociedad. El trabajo** 10
.00 LEDESMA DE CASARES, M. Dolores, **Las Nobles Pobres. Historia de las Capuchinas en Buenos Aires** 30

.00 LEFEBVRE, J., **Introducción a las ciencias biológicas** 5
.00 LEFEBVRE, J., **La nueva ciudad de Cristo** 10
.00 LOMBARDI, E., **La música sagrada** 10
.00 LOMBARDI, E., **Los fieles cantan** 10
.00 MEDRANO, S., **Construcción de la Cristiandad en la Argentina** 10
.00 MOLNAR, Thomas, **La Iglesia peregrina de los siglos** 30
.00 MONTEJANO, Bernardino, **Familia y Nación histórica** 15
.00 MUCCHELLI, R., **La subversión** 10
.00 OUSSET, Jean, **Introducción a la política** 15
.00 PADRE EMMANUEL: **El cristiano del día** 10
.00 PADRE EMMANUEL: **El naturalismo** 10
.00 PAGANO (h), José León**, El testigo romano** 30
.00 PEREA de MARTÍNEZ, María E., **La cara oculta del sexo** 10
.00 REGO, Francisco, **La materia prima: una confrontación crítica** 35
.00 REGO, Francisco, **La nueva teología de Nicolás de Cusa. La descalificación del saber racional** 30
.00 REGO, Francisco, **La polémica de los universales: sus autores y sus textos** 30
.00 REGO, Francisco, **La relación del alma con el cuerpo** 40
.00 SÁENZ, Alfredo, **De la Rus de Vladimir al hombre nuevo soviético** 40
.00 SÁENZ, Alfredo, **El Cardenal Pie** 40
.00 SÁENZ, Alfredo, **El fin de los tiempos y siete autores modernos** 60
.00 SÁENZ, Alfredo, **El hombre moderno. Descripción fenomenológica** 24
.00 SÁENZ, Alfredo, **El Icono, esplendor de lo sagrado** 60
.00 SÁENZ, Alfredo, **El pendón y la aureola** 38
.00 SÁENZ, Alfredo, **El santo sacrificio de la Misa** 28
.00 SÁENZ, Alfredo, **La Caballería** 35
SÁENZ, Alfredo, **La Nave y las Tempestades**
.00 1: *San Pablo* 16
.00 2: *San Bernardo* 16
.00 3: *San Fernando* 16
.00 4: *Isabel la Católica* 16
.00 SÁENZ, Alfredo, **In Persona Christi** 30
.00 SÁENZ, Alfredo, **José Canovai** 30
.00 SÁENZ, Alfredo, **La Caballería** .... ep
.00 SÁENZ, Alfredo, **La Ascensión y la Marcha** 25
.00 SÁENZ, Alfredo, **La Catedral y el Alcázar** 30
.00 SÁENZ, Alfredo, **La celebración de los misterios en San Máximo de Turín** 20
.00 SÁENZ, Alfredo, **La Cristiandad y su cosmovisión** 60
SÁENZ, Alfredo, **La Nave y las Tempestades**
.00 Tomo 1: *La Sinagoga y la Iglesia primitiva. Las persecuciones del Imperio Romano. El arrianismo* 25
.00 Tomo 2: *Las invasiones de los bárbaros* 25
.00 Tomo 3: *La embestida del Islam* 25
.00 Tomo 4: *La querella de las investiduras. La herejía de los cátaros* 25
.00 Tomo 5: *El Renacimiento* 25

.00 Tomo 6: *La Reforma Protestante* 30
.00 Tomo 7: *La Revolución francesa I. La revolución cultural* 35
.00 Tomo 8: *La Revolución francesa II. La revolución desatada* 35
.00 Tomo 9: *La Revolución francesa III. Cuatro pensadores contrarrevolucionarios* 40

SÁENZ, Alfredo, **Las Parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia**

.00 Tomo 1: *La misericordia de Dios* .... ag
.00 Tomo 2: *La misericordia con el prójimo* .... ag
.00 Tomo 3: *La figura señorial de Cristo* 35
.00 Tomo 4: *El misterio de Israel y de las naciones* 30
.00 Tomo 5: *El misterio de la Iglesia* 30
.00 Tomo 6: *La siembra divina y la fecundidad apostólica* 30
.00 Tomo 7: *El seguimiento de Cristo* 35
.00 SÁENZ, Alfredo, **Siete virtudes olvidadas** 38
.00 SÁENZ, Ramiro, **Sólo Dios basta: Devocionario de la familia** 30
.00 SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO: **La vocación religiosa** 20
.00 SAN CIPRIANO, **La unidad de la Iglesia Católica** 10
.00 SÁNCHEZ MÁRQUEZ, Manuel, **Historia sintética de España** 30
.00 SÁNCHEZ MÁRQUEZ, Manuel, **Isabel la Católica. Cronología de su reinado** 30
.00 SÁNCHEZ MÁRQUEZ, Manuel, **Occidente y Cristiandad** 30
.00 SANTO TOMÁS DE AQUINO, **Catecismo Tomista** 32
.00 SANTO TOMÁS DE AQUINO, **De las razones de la Fe** 20
.00 SANTO TOMÁS DE AQUINO, **Las creaturas espirituales** 40
.00 SANTO TOMÁS DE AQUINO, **Los Mandamientos comentados** 25
.00 SIEBERT, M., **La transformación educativa argentina** 10
.00 TOTH, Tihamer, **El joven y Cristo** 20
.00 TOTH, Tihamer, **Pureza y juventud** 20
.00 TRIVIÑO, Julio, **El cura Brochero** 10
.00 TRIVIÑO, Julio, **El Ser –poema filosófico literario–** 10
.00 VAISSIERE, J.M., **Fundamentos de la política** 10
.00 VIZCARRA, Zacarías de, **La vocación de América** 25

(ep: en preparación; ag: agotado)